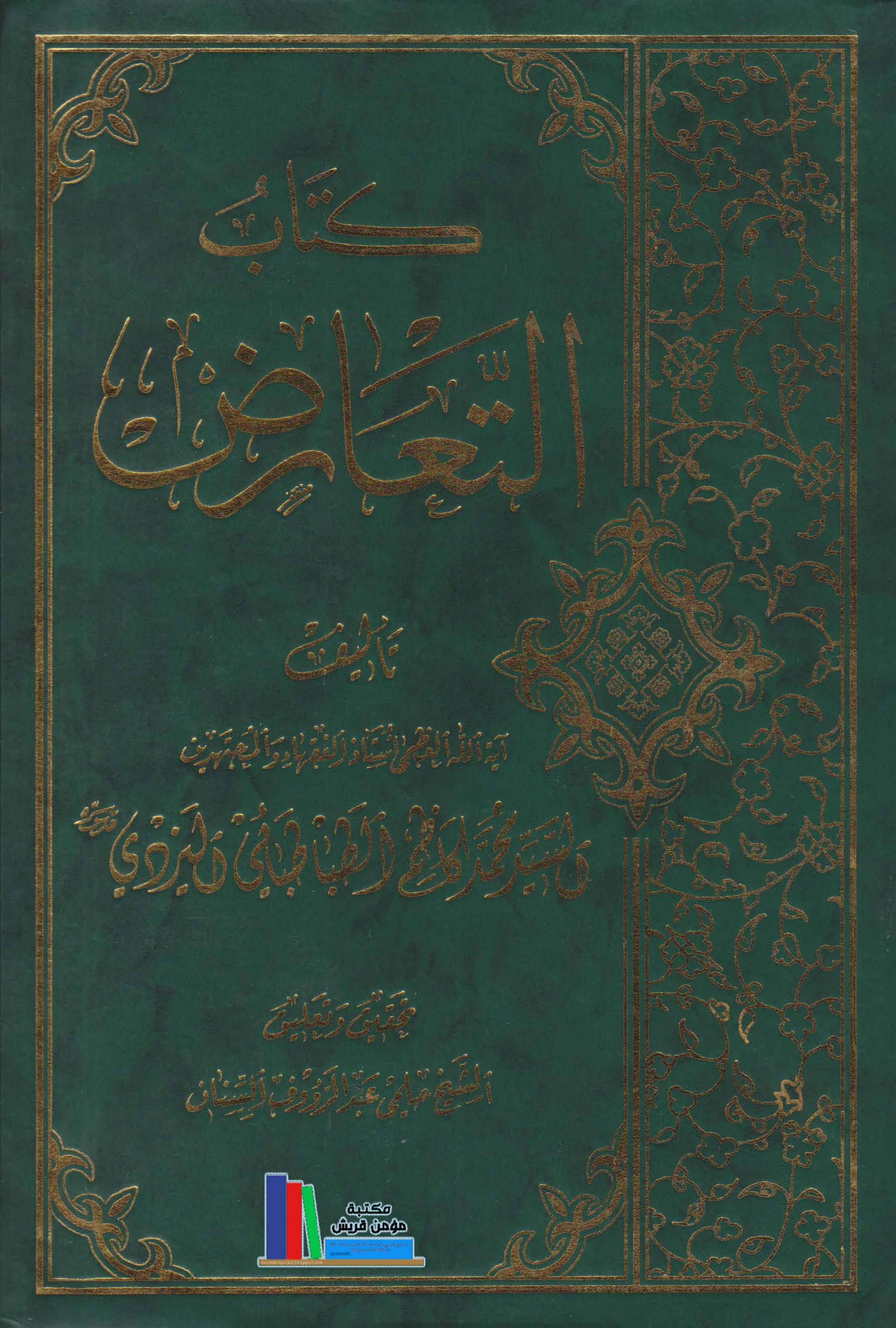

كتاب
التعارض
تأليف
آية الله العظمى أستاذ الفقهاء والمجتهدين
السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي قدس سره
تحقيق وتعليق
الشيخ علي عبد الرؤوف السنان
مكتبة
مؤمن قريش

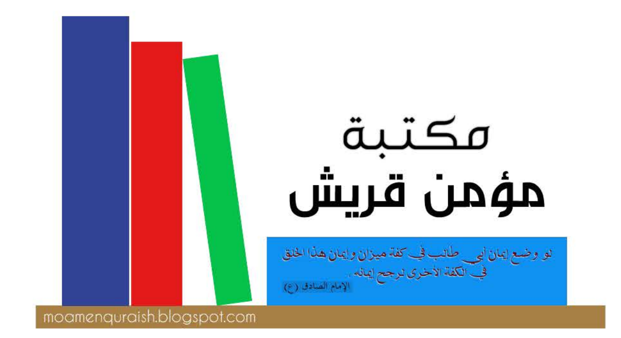


تأليف

آية الله العظمى أستاذ الفقهاء والمجتهدين
السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي قدس سره

تحقيق وتعليق

الشيخ حلمي عبد الرؤوف السنان





مؤسسة التشارات مدين

ايران – قم – شارع القلاب – بناية ميلاد رقم ٣٨٠

هاتف: ٧٧٢٢٦٠١

كتاب التعارض

آية الله العظمي السيد محمد كاظم الطباطبايي اليزدي

تحقيق و تعليق: الشيخ حلمي عبدالرؤوف السنان

العدد: ١٠٠٠

الطبعة: الأولى

تاريخ الطبعة: ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م

المطبعة: الظهور

الزينكغراف: مدين

شابك: ٨-٠٥-٨٩٠١-٩٦٤


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحقيق

الحمد للّه الذي ذي المنّ والفضل بأن منّ علينا بنبي هو أفضل الأنبياء ، وبأئمة هداة ميامين قد أُورِثُوا علم الكتاب ، وما نزل به الروح الأمين على قلب جدِّهم الرسول الصادق المصدق ، فبَثُّوا علومهم بين الأنام ، خصوصاً بين شيعتهم الكرام ، وكان من بياناتهم الموجبة لمزيد الفضل منّةً علينا أن بيّنوا «**علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع**» ، فلم يألوا جهداً في ذلك طيلة حياتهم وماكتبه اللّه لهم من عمر ، فكانواعليهم السلام خير خلفاء لجدهم رسول اللّه صلى الله عليه وآله ، في إفاضة العلوم على أصحابهم .

ولمّاكان من سنن اللّه عزَّ وجلَّ اختيارهم إليه دون بقائهم بين ظهراني الناس فقد أوجبوا على أصحابهم نشر تلك العلوم وإبلاغ من لم يصل إليهم بذلك ، بل شجّعوا على التفقه في الدين وحثُّوا شيعتهم على الإهتمام بذلك ، فكانت غاية همِّ أصحابهم أن يكتبوا حديثاً ورد عنهمعليهم السلام ، أو يُبيِّنوا فقه حديث ورد عن جدهم صلى الله عليه وآله ، وكل فقيه كان يوصي من بعده بذلك ، حتى وصل إلينا ما صدر عنهم من علوم جليلة ، قد تضوع عنها عطور الإلهام الإلهي .

وكان من بياناتهم لشيعتهم ـ أيدهم اللّه ـ التأكيد على متابعة الفقهاء والأخذ عنهم فمنها قولهم في بعض أصحابهم «..**أمناء اللّه على حلاله وحرامه**»[1] ومن أقوالهم «..**وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ، فإنّهم حجتي عليكم ، وأنا حجة اللّه** ..»[2]، وغيرهما من الآثار المعصوميّة المرشدة إلى هذا المعنى ، وممّن هو الفرد الأكمل في دائرة الفقاهة ، بل إنسان عين الفقه على الإطلاق آية اللّه

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ١١ ، حديث ١٤ .

(٢) الإحتجاج : ٤٦٩ ، الغيبة : ١٧٦ ، وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٩ .

العظمى فقيه طائفة الإماميَّة **السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي** ﷺ ، فقد حاز من الفقه قصبه المعلّى وارتقى من أثباج العلم أعلاها ، فهو بحق المصداق الكامل لمن فرّع الفروع عن الأصول ، وأرجع الصغريات إلى كبرياتها، وقد دأب على ذلك طيلة حياته .

ولم يفتأ مؤلِّفاً ، محققاً ، للعلماء مربياً ، وللفقهاء موجهاً وراعياً وحافظاً ، على رغم ما اشتملت عليه الفترة الزمنيَّة التي عاشها ممَّا يوجب اشتغال البال وتشتت الحال ؛ من فتن وحروب داخليَّة وخارجيَّة ، كآثار ومجترَّات فتنة الزكرت والشمرت ، و ما جرَّته مسألة المستبدَّة والمشروطة ، وتداعيات ثورة العشرين في العراق ، وما ترتب على الاحتلال البريطاني للعراق من ويلات على الشيعة عامَّة ؛ وعلى أهل العراق خاصة ، وقد حاول بحنكته السياسيَّة ـ قدر الجهد والطاقة ـ تجنيب وإبعاد الحوزة العلميَّة في النجف الأشرف عن كل ذلك ، رغم دعمه الجلِّي للمقاتلين والمجاهدين المتوجهين لمقاتلة الإنجليز آنذاك ، بل كان على رأس من أرسلهم لذلك ابنه السيد محمد (١) ، وكان من خيرة أفاضل النجف الأشرف وعلماءها، كل ذلك حفظاً لكيان التشيع عن الضياع و التشتت ، وتوحيداً لصفِّ المؤمنين في مقابلة العدوِّ المشترك ، ولذا فالتاريخ قد نقل لنا الكثير من رسائله لأطراف البلاد آنذاك من شيوخ العشائر والقبائل والعلماء والمشايخ والوكلاء عنه في النواحي داخل العراق وخارجه يحثهم على الجهاد والحركة ضد الإستعمار آنذاك (٢).

فكان بحقٍّ الفقيه في سياسته والسياسي في تدبيره لأمور الناس ، كما كان على الصعيد الفقهي المُبرَّز بين أقرانه ومعاصريه ، بل قد اشتهر بذلك جداً حتى دان له

---

(١) وقد قال في رسالته للمجاهدين بعد أن أرسل ابنه السيد محمد : فإنَّه لمَّا دهم الخطب واستفحل البلاء وأعظلت النازلت على ثغور الإسلام...ألا وإني رغبةً إلى اللّه جلَّ شأنه وابتغاء مرضاته وحرصاً على الدفاع عن دينه الأقدس وناموسه الأعظم قد قدَّمت إليكم أعزَّ ما عندي وأنفس ما لدي ولدي وفلذة كبدي السيد محمد سلَّمه اللّه تعالى، آثرتكم به مع مسيس حاجتي له وشدَّة عوزي إليه...، النجف الأشرف وحركة الجهاد ؛كامل سلمان الجبوري : ص ١٠٠ .

(٢) راجع كتاب : النجف الأشرف وحركة الجهاد عام ١٩١٤ م ؛ لكامل سلمان الجبوري ـ الطبعة الأولى سنة ١٤٢٢ هـ ، مطبعة العارف / لبنان .

بذلك القاصي والداني ، ودانت له المرجعيَّة العامة للإماميَّة ، ولم يكن في هذا المجال فقط ، بل كان أصوليّاً محققاً من الطراز الأول في هذا الفن ، وسيأتي ذكر هذا مفصلاً .

مولده الميمون :

قال في الأعيان: «وُلِدَ مترجمنا في سنة ١٢٤٧ هـ في قرية من قرى مدينة يزد الإيرانيَّة ، وقيل تسمى «كنسو» نسبة إلى ابنة يزدجرد [١] فقد كان هذا اسمها، وينتهي نسبه الشريف إلى ابراهيم الغمر بن الحسن المثنى ابن الإمام الحسن السبط عليه السلام» .

سيره العلمي :

كان والده مزارعاً في بلدته ، ولذا فقد اشتغل لبرهة من الزمن مع والده[٢] ، ثمَّ توجه لطلب العلم، وقد كانت مدينة أصفهان حاضرة العلم آنذاك ومهوى أفئدة طلابه ، فهاجر إليها - بعد أن أنهى المقدمات وسطوح الفقه والأصول في يزد - وحضر عند علمائها كالعلاَّمتين الآيتين عميَّ صاحب الروضات ، كما حضر عند ابن صاحب هداية المسترشدين الشيخ محمد باقر ، كما حضر عند غيرهم من أهل الفضل والعلم ، وقد شهد له هؤلاء ببلوغه مرتبة الفقاهة والإجتهاد .. وحينئذٍ تعلق قلبه بمرقد فيَّاض العلوم أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه وعلى آله ، فشدَّ الرحال إلى النجف الأشرف سنة ١٢٨١ هـ ، وهي السنة التي توفي فيها الشيخ المرتضى الأنصاري قدس سره ، ولذا فيخطأ من يعدّه ممَّن حضر دروس الشيخ قدس سره [٣] .

---

(١) الظاهر أنَّه اشتباه من صاحب الأعيان ؛ وذلك لأنَّ ابنة يزدجرد اسمها كسنويه .

(٢) إنَّ هذا المعنى قد ذكره السيد الأمين في أعيانه، وذكر أيضاً أنَّه طلب العلم على الكبر، ولكنَّه ليس قولاً معتمداً ، بل القرائن لا تساعد عليه، وذلك لما نقله السيد الأصبهاني في أحسن الوديعة من أنَّه هاجر بعد بلوغه إلى أصبهان فسكن بها مدة من الزمان..، ج ١ ص ١٦٥ ، وهذا يعني أنَّه هاجر لطلب العلم مبكراً كما لا يخفى !.

(٣) فيكون عمره حين وصوله إلى النجف الأشرف ٣٤ سنة تقريباً ، وهو سن مناسب لمثله من حيث أنَّه قد وصلها مجازاً بالإجتهاد من أساتذته في أصفهان ، وعليه لا تصح كلمة صاحب

هذا وقد حضر في بحوث الفقه ـ في النجف الأشرف ـ عند الفقيه الشيخ مهدي ابن الشيخ علي نجل الشيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء ، وهو المشار إليه من قبل الشيخ بعده في المرجعية ، والمتوفى سنة ١٢٨٩ هـ ، كما حضر على فقيه العراق الشيخ راضي النجفي والمتوفى سنة ١٢٩٠ هـ وحضر عند المجدد السيد ميرزا محمد حسن الشيرازي فقهاً وأصولاً قبل خروجه إلى سامراء .

قال عنه في منار الهدى : سمعتُ من أستاذي الشيخ محمد تقي القمشيء الأصبهاني قال سمعتُ من جناب السيد يقول : راجعتُ ونظرت في الجواهر من أول الطهارة إلى آخر الديات سبع مرّات [١].

«.. وكان ﷺ يُدرِّس الفقه في الغري السري بلسانه الطلق ويلقي المطالب الجليلة على طلاب مجلسه ببيانه الذلف ، وكانت حوزته الباهرة في هذه الأواخر أجمع وأوسع وأنفع من أكثر فقهاء عصره وفضلاء مصره ، ومن غاية تسلطه في الفقه ومهارته العجيبة أنّه لا يتأمل في المسألة كثيراً بل يمشي سريعاً يطوي مراحل الفقه بأهون ما يكون ، وكان يستدل على المسألة الواحدة بنظائر كثيرة لها في الفقه..[٢]

وقد اتخذ له محلاً خاصاً للتدريس وهو مسجد الشيخ مرتضى الأنصاري ، وهو نفس المكان الذي اتخذه لنفس الغاية بعده السيد عبد الهادي الشيرازي .

أخلاقــه :

لقد كان السيد ﷺ على جانب عالٍ من التواضع ، بحيث أنّه كان يعد نفسه كأحد الجالسين معه ، ولا يستشعر في نفسه كبراً أو أنفة عن البحث والتباحث في أي مسألة ، ولو كان المسائل له أقل الطلبة ، كما كان محباً للخير لأهل العلم خاصة وللناس عامّة ، يبذل أقصى جهده لقضاء حوائج الناس والمرتادين مجلسه ، كما كان يفرُّ من

الأعيان من أنّه طلب العلم على الكبر، نعم قد وصل إلى النجف في هذه السن التي قد تورث الإشتباه بأنّه كان بداية طلبه للعلم .

(١) منار الهدى ؛ الأعلمي : ص ١٥٠ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥١ .

الزعامة والرئاسة بما عنده من قدرة نفسيَّة عظيمة ، حقًّا..لقد أدَّب نفسه بآداب أجداده الطاهرين عليهم السلام ، وكان يهتم جداً بمساعدة الفقراء والمحتاجين ، قاضياً لحوائج المؤمنين ، متفانياً في رد مظالمهم .

وقبل كل ذلك كان على جانب كبير من التقوى والورع عن محارم اللّه ، بل كان محاكياً المعصوم في فعله ، ملتفتاً حتى للنكات الدقيقة والصغيرة في مقام العمل ، مراعياً لها ، سالكاً جادَّة الاحتياط ، مصداق قوله تعالى : **﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُم سُبُلَنَا﴾**[١] ، وفرداً جليّاً لقوله تعالى : **﴿يَرفَعُ آللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُم وَالذِّينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَات﴾**[٢] ، وقد حصَّل تلك الدرجات الموعودة له ولأمثاله من العلماء .

قالوا عنه :

قال عنه في أحسن الوديعة [٣]: .. العالم الفقيه والعارف الكامل الوجيه فخر الأعاظم والبحر المتلاطم السيد الأستاذ المولى العماد السيد محمد كاظم بن عبد العظيم الطباطبائي نسباً واليزدي مولداً ومنشأً والأصبهاني تحصيلاً والغروي مسكناً ومدفناً ..

وقال عنه الأعلمي في مناره[٤] : عالم فاضل جليل متبحر فقيه . . .

وقال عنه السيد الأمين في أعيانه[٥] ـ بعد أن ذكر ولادته ومسقط رأسه ـ : « .. ينتهي نسبه إلى ابراهيم الغمر بن الحسن ابن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهما السلام ، كان فقيهاً أصوليّاً محققاً مدققاً انتهت إليه الرئاسة العلميَّة وكان معوَّل التقليد في المسائل الشرعيَّة عليه ، وقبض على زعامة عامَّة الإماميَّة وسوادهم وجبيت إليه الأموال الكثيرة ممَّا يقل أن يتفق نظيره .. ـ ثمَّ ذكر بداية طلبه وأساتذته ودروسه ـ إلى أن قال : وكان يصلي الجماعة في الصحن الشريف ويأتم به خلقٌ كثير وتصدى إلى

---

(١) العنكبوت : ٦٩ .
(٢) المجادلة : ١١ .
(٣) أحسن الوديعة : ١ / ١٦٥ .
(٤) منار الهدى : ١٥٠ .
(٥) أعيان الشيعة : ١٠ / ٤٣ بتصرف .

التدريس والتأليف بعد وفاة أستاذه الميرزا الشيرازي في سامراء، وكان لغوياً متقنا فصيحاً قيماً بالعربيّة والفارسيّة ينظم وينثر فيهما.. جيد النقد قوي التمييز»

وقال عنه في ريحانة الأدب [١]: «من فحول علماء الإماميّة المتبحرين في القرن الرابع عشر الهجري، العالم المتقي العامل المحقق المدقق جامع تمام العلوم الدينيّة الفروعيّة والأصوليّة سيد علماء الأمّة حامل لواء الشريعة من مفاخر الشيعة رئيس مذهب الفرقة المحقة بالخصوص في الفقه الجعفري كان في نهاية التبحر كان له فكر عميق ونظر دقيق مرجع أغلب الشيعة علامّة زمانه ورأس فقهاء العصر كان درسه في حوزة النجف أنفع الحوزات العلميّة ومرجع استفادة أكابر الفحول والأساتذة كان يبين المطالب العالية من الفقه ببيان سهل يتقبله سمع الحاضرين ومن كثرة إحاطته كان يحل أغلب مشكلات ذلك العلم بتقريب قريب من فهم العامّة»

أعمالــه:

لقد كانت الحياة الإجتماعيّة في مدينة النجف الأشرف آنذاك دائرة مدار أمره ونهيه ،منقادة لأمره، وكذلك كان قطب رحى الحوزة العلميّة بحثاً وتدريساً وتوجيهاً وتقليداً، فقد كان المرجع الأعلى فيها، خاصة بعد وفاة أستاذه الميرزا محمد حسن الشيرازي سنة ١٣٢٠ هـ في سامراء، ومن أهم إنجازاته إدارته لتوجيه المجاهدين من أهل العلم وغيرهم في حربهم ضد الإنجليز في أثناء ثورة العشرين، وكانت فتاوى بعيّة العلماء ومراجع التقليد آنذاك كلها بتبع فتواه المشهورة بوجوب الجهاد [٢]، بل يظهر من بعض مراسلاته معهم أنّه قد وضع لهم بعض الخطط العسكريّة سرّاً، والتي نجحت إلى حدٍّ ما، وكان يعيل أهالي المجاهدين من أهل النجف وخارجها، ويقوم بأمورهم، فجزاه اللّه خيراً عن الإسلام والمسلمين.

ومن إنجازاته الكبيرة المدرسة المعروفة باسمه في النجف الأشرف، وهي ماثلة

---

(١) ريحانة الأدب لـ ميرزا عباس قُلي تبريزي.

(٢) ذكرها الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء في ضمن مذكراته؛ والملحق بكتاب النجف الأشرف وحركة الجهاد: ص ٣٨٦.

إلى حين كتابة هذه السطور، وتعتبر من أفضل المدارس من حيث الحجم والتصميم ، فهي تشتمل في مجموعها على ثمانين غرفة في ضمن طابقين ، بديعة في شكلها [١]، مكسوّة جدرانها بالحجر القاشي ، شرع في بناءها سنة ١٣٢٥ هـ وانتهى منه سنة ١٣٢٧ هـ ، عمّرها الوزير الكبير «آستان قلي البخاري» عامر مدرسة الآخوند الوسطى، كما وقف عليها بعض الموقوفات لمصرف الماء والضياء لما أن فضلت بعض الأموال بعد إكمال بناءها ، وكان تاريخ بناءها ما قاله الشيخ علي المازندراني [٢] مؤرخاً :

أسَّسها بحر العلوم والتُّقى ... محمد الكاظم من آل طبا

و«في بيوتٍ أذن اللّه» أتى ... تأريخها إلا بحذف ما ابتدا

تاريخ بنائها ١٣٢٥ هـ [٣].

كما أنَّ هناك مدرسة أخرى تسمى مدرسة اليزدي الثانية ؛ وهي في محلّة العمارة متّصلة من الغرب بمدرسة الخليلي الصغرى ومن الجنوب بمدرسة الخليلي الكبرى، وكانت قبل تحويلها لمدرسة خانقاه ـ أي محل سكنى الزوار ـ بناه السيد للزائرين يوم لم تكن فنادق أو أماكن عامة تسع الوافدين، ولمّا رأى ابنه السيد أسد اللّه أنَّ هذا الخان بعد ذلك أصبح عاطلاً ولا فائدة فيه رجح في نظره أن يشيده مدرسة فعرض الأمر على السيد الحكيم آنذاك فوافقه وساعده ببعض المبالغ لتكميل بنائها، فهي الآن على أرض مساحتها ٦٠٠ متر مربع وعدد غرفها ٥١ غرفة ، وقد شرع في بنائها سنة ١٣٨٤ هـ ولها أوقاف تدرُّ عليها، وتسمى باسم مدرسة الوقف أيضاً [٤].

---

(١) منار الهدى : ص ١٥٢ .

(٢) من وجوه تلامیذه ؛ وشريك الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء في العمل بوصيَّة السيد ﷺ مع أخيه الشيخ أحمد كاشف الغطاء .

(٣) الظاهر أنَّ التاريخ يتم بدون كملة «أتى» : فكلمة في ٩٠ ـ وكلمة بيوت ٤١٨ ـ وكلمة أذن ٧٥١ ـ ولفظ الجلالة ٦٦ ؛ فيكون المجموع : ١٣٢٥ هـ وقد اشتبه مَن نقل هذا الشعر وكتب تحته التاريخ ١٣٣١ هـ فإنّه لا وجه له وإن أضيفت كلمة أتى ، ثمَّ إنَّ في بعض هذا الشعر المنقول اختلاف ، فبعضهم نقله بإبدال كلمة «إلا» بكلمة «ولكن» ، ويوجد تاريخ شعري آخر لبنائها ولكن أهملناه لركّته .

(٤) موسوعة النجف الأشرف : ٦ / ٤٢٨ ، ٤٣٨ .

أقول : فهي لم تبنَ على عهد السيد اليزدي إلا أنَّ أصل البناء وهو الخانقاه كان بأمره ﷺ ، فهو كان أساس هذا العمل الصالح ؛ فصح أن تنسب له ، جزاه اللّه عن الإسلام وأهله أفضل الجزاء .

أولاده :

١ ـ السيد محمد ؛ وهو الذي قدَّمنا ذكر والده له في رسالته للمجاهدين .

ومن أولاد السيد محمد ابنه السيد رضا (راجع ترجمته في منار الهدى ص ٨٥)، وقال عنه الشيخ كاشف الغطاء: «توفي نجل الأستاذ ـ أدام اللّه ظله ـ غروب يوم الجمعة ١٢ جمادى الأولى سنة ١٣٣٤ ، في بلد الكاظمية ونقل إلى النجف» [١].

٢ ـ السيد على «راجع ترجمته في أحسن الوديعة ١ / ١٦٨» ومنار الهدى ص ١٤٠» .

٣ ـ السيد محمود وهذا في الرتبة الثانية بعد السيد محمد ، وكان ممن اشترك مع المجاهدين في مقاومة الانكليز آنذاك ، وتوفي في بغداد بعد أخيه السيد محمد .

٤ ـ السيد أسد اللّه ؛ وهذا أصغر أولاد السيد ؛ وهو الباني للمدرسة الثانية ـ المسمَّاة باسم أبيه ـ بعد وفاة أبيه .

٥ ـ السيَّد حسن ، ولم يصلنا عنه شيء .

٦ - السيد أحمد ؛ وهذان توفيًا في حياته قبل بقيَّة أولاده وقبل الشروع في مجاهدة الإنجليز .

كما أنَّه خلَّف عدَّة بناتٍ أيضاً .

بعض من أحواله :

ذكر الشيخ محمد تقي الفقيه العاملي أنَّ أباه العلامة الجليل الشيخ يوسف الفقيه بعد أن وصل إلى النجف الأشرف وحضر عند علماءها وكان ذاك بين ١٣١٨ هـ و ١٣٢٥ هـ كان ممَّا حضره من البحوث بحث السيد صاحب العروة ، فاستجاز السيد ،

---

(١) النجف الأشرف وحركة الجهاد : ٣٨٤ . مذكرات الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء .

فطلب منه البيِّنة ، إلا أنَّ الشيخ أراد أن يكون ذلك بالإمتحان مشافهةً فامتحنه مراراً في مجالس متعددة ، ولكنَّه قال هذا لا يكفي بل آئتني ببعض ما كتبتَ ، وكان قد كتب شرحاً مفصلاً على كتاب الطهارة من الشرائع فعرضه على السيد وبعد أيام أرجعه وقد كتب عليه : «لقد أجلتُ فيما أَلَّفه نور بصري بصري ، وسرَّحتُ فيما رصَّفه جلاء نظري نظري ، فوجدته بحمد اللَّه روضة فضل بالأزهار مشحونة ، بل عيبة علم ولا عيب سوى أنَّها يتيمة ، أدام اللَّه معالي أبيها مكنونة ، فلقد بذل جهده في العلوم، ووقع من منطوقها على المفهوم ، ولا زال باذلاً في العلوم مساعيه ، وارداً أصفى مناهله ، ومرتقى لأسمى مراقيه بمحمد وآله صلوات اللَّه عليهم» (١).

وذكر شيخنا الأستاذ آية اللَّه العظمى الشيخ الوحيد الخراساني (٢): «أنَّ السيد اليزدي بحر من العلم عميق لا يدرك غوره ، ثمَّ نقل هذه الرؤية فقال : رأى السيد اليزدي في عالم الرؤيا أنَّ كتابه العروة الوثقى يضرب بالجدار ويُسمَّر بمسامير ، فاستيقظ منزعجاً من تلك الرؤيا ، فقصَّ رؤياه على من هو متخصص في تفسير الرؤيا فقال له : سوف يكون كتابك العروة الوثقى متناً ويأتي العلماءُ بعدك ويُعلِّقون عليه» وكان كما قال هذا المفسِّر تماماً .

وفــاته :

«.. في منتصف رجب ١٣٣٧ هـ ، توعَّك السيد وأصابته حمَّى شديدة ، وامتنع عن الخروج للصلاة والدرس ، وفي اليوم الثالث من عروض الحمى عدناه عصراً ، وكان لا يأذن بالعيادة إلا لقليل من الخواصِّ ، فخلى بنا في محله الخاص فكنتُ وأخي الشيخ المرحوم(٣) والسيد ﷺ ولا رابع معنا إلا اللَّه جلَّ شأنه ، فقال: أجدني لا أسلم من هذا المرض ، وإنِّي راحل عن قريب ، وتعلمون أنَّ أولادي الذين كنتُ أعتمد عليهم وأثق بهم قد رحلوا أمامي ، ولم يبقَ من ولدي من أعتمد عليه ، وعليَّ

---

(١) حجر وطين : ٤ / ٤٣ ـ ٤٤.

(٢) ذكر هذا في مجلس الدرس المؤرخ بـ ٢١ / ٣ / ١٤٢٦ هـ.

(٣) هو آية اللَّه العلاَّمة الجليل الشيخ أحمد كاشف الغطاء ، وكان من مراجع التقليد آنذاك، بل قيل بأنَّ السيد أرشد إليه في التقليد .

حقوق كثيرة وأموال في البيت وعند التجّار وافرة، وأريد أن أوصي إليكم لتفريغ ذمتي ، وأداء واجباتي . . فلمّا ألقى علينا تلك الكلمات ونعى إلينا نفسه الشريفة ، كأنّما أطبقت السماء علينا ، وآسودَّت الدنيا بأعيننا .

ثمَّ أخذ رضوان اللّه عليه يشجعنا ويسلينا ويناشدنا حق الأستاذيّة ، وأنّه لا يعتمد على غيرنا ، فطلبنا منه أن يشرك معنا شخصاً أو شخصين للمساعدة ورفع الهمّ وظن السوء ، فأشرك الحاج محمود والشيخ علي المازندراني من وجوه تلاميذه ، ثمَّ ألقى إليَّ المطاليب التي في نفسه ، وأمرني بكتابة الوصيَّة بخطي كي يوقع عليها، فكتبتها وجئت بها إليها صباحاً ، فأمرني بكتابة وصيته وتشتمل على ما في الأولى وعلى زيادات تجددت في نظره ، فكتبتها بخطي وجئت بها إليه عصراً .

وكان قد اشتدَّ به مرضه ، فبعث الشيخ عبدالرحيم اليزدي خادمه الخاص ، وجمع له جماعة من أعيان وتجّار النجف من العجم والعرب وجماعة من طلاب العلم الأفاضل وجملة من الأعيان فحضروا ليلاً وأمرني فقرأت عليهم الوصيتين، وأمرهم أن يحرروا شهادتهم فيها ووقَّع عليها بخطه وخاتمه . .

وفي ليلة الثامن والعشرين من رجب مقارن طلوع الفجر، انتقل إلى رحمة اللّه ، وكان من جملة وصاياه إعطاء الخبز للطلاب ثلاثة أشهر ، وطبع تتمات العروة الوثقى وإن زاد المال يطبع السؤال والجواب «الإستفتاءات»، وإعطاء العبادات والحج المقيَّدة في دفاتره . . [١]

انتقل إلى رحمة اللّه بعد أن بقي أياماً في مقاساة ذلك المرض (ذات الجنب) بل قيل شوراً ولم يخبر أحداً عنه حتى أقعده عن التدريس ، وقد حضر تشييع جنازته العامة والخاصة وزوَّار أمير المؤمنين في المبعث النبوي ، وخرج أهالي النجف قاطبة لتشييعه ، وقد دفن في الإيوان الجبير من الصحن الغروي ممّا يلي مسجد عمران .

فرحمة اللّه عليه يوم ولد ويوم فارقت روحه الدنيا ويوم يبعث حياً .

---

(١) صفحات من مذكرات للشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء ؛ ضمن كتاب «النجف الأشرف وحركة الجهاد ١٩١٤ م» ـ : كامل سلمان الجبوري ـ ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤ ، ويجدر بالذكر أنَّ البعض أرَّخ وفاته بسنة ١٣٣٨ هـ وهو اشتباه .

براعته في علم الأصول :

شاع في الحوزات العلميَّة إلى حدٍّ ما أنَّ السيد اليزدي فقيه ، وليس ذو باع في علم االأصول ، بل لا يبعد عدم كونه من أهل الفن فيه ، ولو فتَّشنا في هذه الشائعة لوجدنا أن لا منشأ لها إلا أنَّ مترجمنا قد برع في علم الفقه وكتب فيه ودرَّسه كثيراً ، ولم ينقل عنه مثل هذا في علم الأصول ، وأنت ترى بأنَّ هذا لا يعد سبباً موجباً لما ذكر فضلاً عن كونه مثبتاً لذلك واقعاً ، أو لعلَّه قد عُدَّ كذلك في مقابل من يُصنَّف من علماء الأصول والبارعين فيه كصاحب الكفاية الشيخ الآخوند الخراساني ، وهذا كذلك ليس من الأسباب الموجبة لما اشتهر ، إذ أنَّه ـ على فرض صحته ـ مجرد تصنيف بملاك اعتباري ، فهو محض اعتبار لا أساس له إلا الجهل بمقام بعض الأطراف غير المطلَّع على واقعها العلمي، فثبوت صفة الفقاهة لا ينفي غيرها من الصفات الممكن تحققها في الشخص فيما لو لم يكن بين ذاتي الصفتين تنافٍ ، وكم عالمٍ عاشٍ مجهول القدر ولم قدره إلا بعد وفاته !؟ .

وفي الواقع إنَّ هذا في حد ذاته مورد من موارد قولهم «رُبَّ مَشْهُورٍ لا أصل له»، إذ يكفينا دليلاً على كذب هذه الشائعة، ومثبتاً لعكسها وأنَّه من أهل الفن في علم الأصول ما سطَّرته أنامله الشريفة من تفريعات فقهيَّة في كتابه القيم «العروة الوثقى»، فقد يظن البعض أنَّ الكتاب الفقهي لا يعطي صورة إلا عن عنوانه المحض فقط، وهو اشتباه واضح ، واحتمال موهوم ، فإنَّ الباحث المحقق بمجرد اطلاعه على كتاب ما في علم معين بإمكانه أن يشخص مدى قدرة الكاتب العلميَّة ، ومدى ترابط مبانيه وقوَّة تماسكها، وليس إلا بإرجاعها للمباني الأصوليَّة التي بنيت عليها تلك المسألة ، وأكبر شاهد على هذا المعنى الذي ذكرناه توجه العلماء ومراجع التقليد في زمانه وإلى زماننا هذا لهذا الكتاب ، بالشرح والتعليق والبيان والتوضيح لما يكون به رسالة عمليَّة موافقة لمبانيهم وآراءهم ، في حين أنَّه كان بمثابة الرسالة العمليَّة لمقلديه ليس إلا .

وشاهدٌ آخر نعطيه للقارىء الكريم عمَّا نروم الوصول إليه ما خرج عن قلمه من الشرح والتعليق على كتاب المكاسب للشيخ المحقق الأعظم الشيخ المرتضى

الأنصاري ـ وقد طبع حديثاً في ثلاثة مجلدات من تحقيق سماحة العلاّمة صاحب الفضيلة الشيخ عباس آل سباع القطيفي حفظه الله ـ فقد مُلِىءَ هذا الكتاب تحقيقاً وتدقيقاً وتتبعاً وبسطاً ، إذ يعد كتاباً شارحاً وجارحاً للمطالب التي ضمَّنها الشيخ الأعظم لكتابه المكاسب ، مع اشتماله على الكثير من الآراء الأصوليَّة .

ولقد تتبعتُ بنفسي مسألة «مقدمة الواجب» فيه فوجدتُ ما يزيد على خمسة عشر مورداً ، وكلها تحكي مبنى واحداً وقولاً متناسباً ، وليس من موردٍ مخالفٍ لآخر من الكتاب ، وكذا تتبعتُ بعض كلامه في مسألة الإستصحاب وأنَّه يجري مطلقاً أو مختص بالشك في المانع ، فوجدته في عدَّة موارد قد بنى كلامه على قول واحد فيها ألا وهو القول بحجيته مطلقاً ، فهو بالإضافة إلى دقتّه الأصوليَّة وقوَّته العلميَّة ، تجد أنَّ آراءه متماسكة وغير متهافتة أو يهدم بعضها بعضاً .

◉ كتاب التعارض :

ومن أكبر الدلائل على مدَّ عانا: هذا الكتاب الماثل بين يديك ، فقد تعتقد للوهلة الأولى أنَّه مجرد كتاب أصولي يجترُّ بعض أفكار المتقدمين عليه في أطراف موضوعه حيث يقتبسها من هنا وهناك ، ولكن ما إن تلج في صفحات الكتاب وتقرأ بعض عباراته ـ في أي مسألة منه شئت ذلك ـ سرعان ما تتغير عندك الصورة المرتسمة في ذهنك عن الكاتب له ، فتراه أصوليَّاً كبيراً، بل من الطراز الأول في هذا الفن ، بل مُنظِّرٌ له ؛ فهو يطرح في بحوثه ـ هذه ـ البكرَ من الأفكار ، سبَّاق في تحقيق بعض المطالب ممَّا لا يعلم سبق غيره عليها ، بل يظهر من بعض آرائه أنَّها ممَّا تبناه المتأخرون عنه على أنَّها من ابتكاراتهم ومتفرداتهم ، ولقد دفعتني هذه الفكرة لأن أحاول رد الفكرة السائدة من أنَّ السيد فقيهٌ وليس أصولياً ، ممَّا دفعني لأن أُبَيِّن في هذه المقدِّمة الحق الأحق بالإتباع ، والانتصار للسيد العظيم من هذه المقولة المجحفة بحقه فيما ادَّعى ، حتى قال بعض المراجع المعاصرين : كنتُ إلى فترة أعتقد بأنَّ السيد ليس أصوليَّاً حتى وصل بين يدي كتابه التعارض فتغيرت فكرتي عنه تماماً .

وكان من ذلك أن تتبعتُ ما يمكن تحصيله من آراء أصوليَّة له في كل من العروة الوثقى وملحقاتها وحاشية المكاسب ، بالإضافة لهذا الكتاب .. فإليك بعض ما تحصَّلتُ عليه من ذلك :

☜ يشير إلى مسألة الترتب في هذا الكتاب ويذكر أنَّ مختاره فيها على ما هو التحقيق عنده هو بطلان القول بالترتب بين الأهم والمهم .

☜ يشير إلى قاعدة الملازمة بين حكم اعقل وحكم الشرع فيرى أنَّ التطابق بين الحكمين إنَّما تابع للموارد وليس بنحو الإطراد دائماً أو عدمه دائماً ، فقد يثبت بها الحكم الإرشادي لحكم العقل، وقد يثبت بها الحكم الشرعي مع شرط تحقق قابلية المحل لذلك .

☜ يذكر نوعين من التخيير في موارد متعددة من الكتاب ، وهما التخيير العملي والتخيير الأخذي ،كما يذكر الآثار المترتبة على كل منهما ، ولم أجد من تعرض لهذا التفريق بينهما سوى ما ذكره المحقق الميرزا الرشتي في بدائعه ـ ص ٤٠٩ ـ .

☜ يرى بأنَّ المجعول في الأخبار هو مؤدياتها ، ويرتب عليه أثراً وهو عدم إمكان جعل المتعارضين ، وعليه فلا يمكن شمول الأدلة ـ أدلة الحجية ـ لكل منهما فعلاً ، لا تعييناً ولا تخييراً ولا بإرادة القدر المشترك .

☜ يرى بأنَّ حيثيَّة جعل الأخبار بلحاظ كشفها عن الواقع وليس بنحو تعبدي محض ، وذلك لوجهين :

١) أنَّ ظواهر أدلة حجيتها ذلك المعنى كما في آية النبأ وروايات التوثيق للرواة .

٢) أنَّ مقتضى الأصل فيما لو شك في تعبديَّة أمر أو عدم تعبديَّته هو عدم التعبديَّة ، وهو مفاد الطريقيَّة .

ثمَّ يعقب على ذلك بأنَّ هذا هو السبب في اعتبارنا للبينة والسوق واليد من باب

الطريقيَّة لكاشفيَّتها النوعيَّة عند العقلاء .

☜ ذكر في مورد اشتباه الحجة باللاحجة أنَّ مجرد الإشتباه لا يخرج الحجة عن الحجيَّة ، وعليه فلا يصح الرجوع إلى الأصل المخالف لهما وإن لم يعلم صدق أحدهما ، وبالنسبة لصورة تعارضهما والقول بالرجوع للأصل قال : **والحقُّ** أنَّه يجوز الرجوع إلى الأصل العملي المطابق لأحدهما ؛ لأنَّ وجود الحجَّة المشتبهة لا يكفي في عدم جريانه ، فيكون كما لو فرض العلم بعدم الاحتمال الثالث ، ودوران الأمر بين مؤدَّى الخبرين ، فالحجَّة المشتبهة بمنزلة القطع في نفي الإحتمال الثالث ؛ ويجري الأصل في تعيين الاحتمالين .

كما أنَّه قال في حالة اختيار عدم جريانها قال فالحق : ـ على فرض الإغماض عمَّا اخترنا في الثاني ـ التخيير لا الإحتياط ، وإن كان أحد الخبرين دالاً على الوجوب أو الحرمة ، والآخر على الإباحة ؛ لجريان حكم العقل بالبراءة .

☜ يرى بأنَّ الحجيَّة من الأحكام الوضعيَّة ومعناه جعل الشيء طريقاً موصلاً إلى الواقع ، فالجعول صفة المرآتيَّة والكاشفيَّة وتنزيله منزلة العلم الطريقي ، ودعوى كون الكاشفية صفة واقعيَّة فلا تقبل الجعل دفعها بأنَّ الكاشفية الظنية النوعيَّة غير مكتفى بها في الشرع مع لحاظ نواهي العمل بالظن ، ثمَّ يصرح بما حقق في محله من استقلال الأحكام الوضعية بالجعل .

☜ يوجه روايات الوقوع في الهلكة بالوقوع في خلاف الواقع لا العذاب والعقاب ، وبه يرى أنَّ ترك الإحتياط في الشبهة مستحباً لا واجباً ، ولذا فهو لا يرى وجوب الإحتياط في الشبة البدويَّة ، ويحمل أخبار التوقف في تلك المسألة على الإستحباب .

ولذا يصرح بعدم وجوب الإحتياط في الشبهة البدويَّة التحريميَّة مع أنَّها أولى بالوجوب ، وذلك لعدم معارضة المفسدة المحتملة بالمصلحة المحتملة ، ولا دليل ، وقال : فمورد القاعدة في الأحكام الشرعيَّة ما إذا دار الأمر بين ترك واجبٍ معلوم أو

آرتكاب حرامٍ معلوم ، مع إمكان المنع في هذا المورد أيضاً ، لأنَّ الأحكام ليست تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمريَّة في الأفعال ، بل يمكن أن تكون المصلحة في الجعل والتشريع ، فليس المعلوم من المفسدة على تقدير العلم بالتكليف إلا العقاب ؛ وهو مشترك بين الواجب والحرام ـ تركاً وفعلاً ـ وهذه القاعدة غير تامَّةٍ في الاحتمالين المجردَّين عن الخبر مع العلم الإجمالي بأحدهما. فضلاً عن المقام الذي ليس فيه علم إجمالي .

☜ يرى اختصاص المقبولة بزمان الحضور لمكان قوله «فأرجه حتى تلقى إمامك» إذ أنَّ القرينة فيها موجودة وهي واقعة الدين والميراث فإهما مما لا يمكن إرجاؤهما إلى الأبد ، وبه نفى صحة القول بعدم التخيير في زمن الغيبة ، بل المتعين هو التخيير فيه ، ثمَّ لو سلم أعمية المقبولة للزمنين فالأظهريَّة لكونها في زمان الحضور وأخبار التخيير أظهر بالنسبة لزمان الغيبة .

☜ لا يرى انقلاب النسبة بين العمومات والمخصصات ، فقد قال : «إذ انقلاب النسبة في المقام لا ينفع ، ولو سلَّمناه في سائر المقامات ، إذ المسلَّم منه ـ على فرضه ـ إنَّما هو في ما لو كان ملاك التقديم والتأخير خصوصيَّة الموضوع وعموميَّته ، وكان الإنقلاب في غيرها، وأمَّا لو كان الملاك ما ذكر وكان الإنقلاب في غيرها، بل يحسب آخر ، أوكان الملاك شيء آخر غير الخصوصيَّة والعموميَّة في الموضوع مثلاً ؛ لا الأظهريَّة في جهة ، وقد فرض بقاؤها بعد الإنقلاب أيضاً ، فلا نسلَّم انقلاب الحكم »

☜ وأما بالنسبة للنسبة بين أخبار التوقف وأخبار التخيير فبعد مناقشات كثيرة وأخذ ورد ونقض وإبرام توصل إلى أنَّ أخبار التوقف أخص مطلقاً من أخبار التخيير وذلك لأنَّ مفاد الأولى ليس وجوب الإحتياط بل إرجاء الواقعة وعدم التعرض لها نفياً وإثباتاً فعلاً وتركاً إلى ملاقاة الإمام وبقرينة الدين والميراث لم يكن المقصود

الإمام صاحب الزمان، بل إمام عصره خاصة.

☜ يرى بأنّه في حال التعدي عن المرجحات لا يكفى مجرد احتمال الأقربيّة كما عليه الشيخ الأعظم بل لابدَّ من لزوم كون المرجح أمارة نوعيّة فيما يرجح فيه.

☜ يصرح بما يرتئيه بعض المناطقة من الفرق بين تقدم ذكر العلة على المعلول والعكس، فيرى أنَّ ذكر العلّة بعد ذكر حكم المعلول هو توطئة لإعطاء الكليّة علاوة على كون العلّة في مقام الإستدلال، بخلاف ذكر حكم المعلول بعد التعرض للعلّة.

☜ لا يرى ضرورة الترتيب بين أنواع المرجحات، نعم بين أصنافها يمكن دعوى ذلك، قال: **فتحصّل** ممّا ذكرنا من أول المسألة إلى هنا أنّه لا ترتيب بين أنواع المرجِّحات بأن يكون الصدوري مثلاً مقدَّماً على الجهتي كليّة، أو المضموني على الصدوري كذلك ـ على ما آختاره الشيخ ـ أو بأن يكون الجهتي مقدَّماً عليها ـ على ما آختاره بعض الأفاضل ـ وكذا لا يقدَّم بعض أصناف نوعٍ واحدٍ كليَّة على غيره، حسبما اختاره الشيخ أيضاً بالنسبة إلى موافقة الكتاب، أو الشهرة والشذوذ، بل المدار على كون أحد المرجِّحين أقوى من حيث تقوية طريقيَّة الخبر، وهذا يختلف باختلاف المقامات بملاحظة الجهات الخارجيّة، وباختلاف أصناف المرجِّحات وأفرادها، **نعم**: لا نضايق من تقديم بعض الأصناف على بعض مع عدم ضمٍّ الخصوصيّات، من حيث كونه أقوى نوعاً

☜ يظهر من بعض الموارد من هذا الكتاب أنّه يرى اقتضاء العلم الإجمالي لتنجز التكليف دون عليّته له، وإن أمكن استظهار اختياره لوجوب الموافقة القطعيّة ـ مختار الشيخ الأنصاري ﷺ ـ في مورد الشبهات الوجوبيّة للعلم الإجمالي الدائر بين المتبائنين من موارد أخرى من الكتاب.

☜ يرى أنَّ مسألة اجتماع الأمر والنهي ليست داخلة في باب التعارض بل هي من مسائل باب التزاحم، ولذا قال هنا:

«وممَّا ذكرنا ظهر أنَّ مسألة اجتماع الأمر والنهي ليست من باب التعارض ؛ أمَّا على القول بالجواز فواضح ، وأمَّا على القول بالمنع فلأنَّها نظير باب التزاحم، بل منه من حيث إنَّ النهي التعييني زاحم الأمر التخييري ، وحيث إنَّ الأول أولى بالتقديم فيحكم بالحرمة في مقام الفعليَّة ، ولذا لو فرضنا عدم المندوحة من الطرفين بأن انحصر المكان في المغصوب ودار الأمر بين ترك الصلاة أو ارتكاب الغصب لا يرجع إلى المرجحات لأحد الدليلين بل إلى مرجحات أحد التكليفين من أولويَّة دفع المفسدة أو أولويَّة مراعات حقِّ الناس أو نحو ذلك، وإنَّما قلنا إنَّها من باب التزاحم لأنَّ المفروض في تلك المسألة أن يكون النهي تامَّ الإقتضاء ومتعلِّقاً بجميع أفراد الطبيعة من حيث هي ، والأمر كذلك ».

والجدير بالذكر أنَّ للمصنف رسالة مستقلة في مسألة اجتماع الأمر والنهي .

☜ ومن الآراء الأصوليَّة التي شاع بين أهل العلم بأنَّها مختار السيد ما نسب له من قوله بجواز التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية (المصداقية) للدليل ، واستظهروا ذلك من بعض مسائله في العروة ، لكنَّ هذا محل تأمل ! والوجه فيه أنَّ التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعيَّة على شقين:

١) التسمك بالدليل في الشبهة الموضوعيَّة لنفس الدليل العام .

٢) التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعيَّة للدليل المخصص .

فأمَّا الأول فهو مورد اتفاق في المنع عنه وأما الثاني فهو محل خلاف بينهم ، والمنسوب إلى السيد تجويزه في الثاني ، إلا أنَّ الذي يظهر من كتابه هذا هو عدم قوله بجواز التمسك ، فإنَّه قال فيما لو كانت الشبهة حكميَّة أمكن التمسك بالإطلاقات والعمومات ، وأمَّا لو كانت الشبهة موضوعيَّة فلا يصح التمسك [١]، نعم لو كان هنا أصل ينفي ما عدا العام من الفرد المشكوك أمكن نفيه بالأصل لا بالتمسك

---

(١) لابدَّ أن يكون مراده من المطلق هنا خصوص الدليل المخصص بقرينة لجوئه إلى نفي الفسق في المثال إلى أصالة عدم الفسق ليثبت به نفس ما أراد إثباته من الدليل المخصص، وحيث إنَّه لا يصح به لجأ إلى الأصل .

بالعام أو المطلق كما لو قلت أكرم العلماء إلا الفساق ومع الشك في أنَّ زيداً فاسق أم لا ، فمع إجراء أصالة عدم فسقه يجب إكرامه من جهة الأصل حيث إنَّه يلزم منه دخوله في أفراد العام وليس من جهة التمسك بعمومه وشموله له بل ببركة الأصل، قال [١]:

«ثمَّ إنَّ التمسك بالإطلاقات في نفي الترجيح عند الشك مخصوص بالشبهة الحكميَّة ، وأمَّا في الشبهة الموضوعيَّة كأن شك في وجود ما هو معلوم المرجحيَّة فلا يتمسك بالإطلاق ، لكن إذا كان بحيث يجري فيه أصل العدم فالحكم كما ذكرنا»[٢]

يعتبر هذا الكتاب من الكتب التي بحثت في مسألة الحكومة والورود مفصلاً بما لم يبحث أحد قبله ولا بعده في تينك المسألتين ،

وأمَّا آراء السيد الفقهيَّة فكفانا العروة الوثقى مرآة لتلك الفقاهة الفريدة ذات الفروع المتشعبة والتي جعلت من الأعلام والمراجع يعتبرونها مرجعاً لهم ومتناً يكتبون عليه رسائلهم العمليَّة لمقلديهم ، وكما تتضح هذه الفقاهة من خلال حاشيته على مكاسب الشيخ الأعظم حيث الدقة والعمق والبسط في المطالب .

مـؤلَّفاته :

للسيد ﷺ مؤلفات كثيرة ورسائل متعددة وكلُّها تفصح عن قوَّة في بيانه وغزارة في علمه وبُعدِ غوره في العلوم ، وإليك بعضاً ممَّا وصلنا خبرها[٣] :

١) حاشية المكاسب ؛ وهو كتاب قيم جداً مشحون بالمطالب الفقهيَّة العالية ، وهو شرح لكتاب المكاسب للشيخ الأعظم الأنصاري ، وقد طبع أخيراً في مجلدات

---

(١) كما توجد في حاشيته على المكاسب كلمة صريحة في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة الموضوعيَّة لنفس الدليل فراجع تعليقته رقم ٥١٧ و ٧٤٣ و ٧٤٥ .

(٢) إلا أنَّه يمكن الإشكال على السيد في المقام ـ بعد إمكان تأييده بأنَّ تنزله إلى الأصل بعد توجهه إلى عدم صحة التمسك بالدليل ـ بأنَّ ما يثبت من دخول زيد في ضمن أفراد العام لازم لهذا الأصل ولا يثبت بالأصل حجيته واعتباره إلا على الأصل المثبت وهو ليس بحجَّة .

(٣) نقلاً عن كتاب أعيان الشيعة : ١٠ / ٤٣ .

ثلاثة من تحقيق صاحب الفضيلة سماحة الشيخ عباس آل سباع القطيفي.

٢) العروة الوثقى ؛ وهي رسالة عمليَّة لمقلديه مليئة بالفروع ومرقمَّة لتسهيل الوصول للمسألة، وهذا ممَّا أشهرها وجعل العلماء يكتفون بالتعليق عليها بما يوافق فتاواهم وآرائهم، وقد طبعت عشرات المرَّات مستقلة ومنضمة.

٣) رسالة في الظن المتعلق بأعداد الصلاة وكيفيَّة الإحتياط، طبعت في خاتمة حاشية المكاسب الحجريَّة.

٤) رسالة منجزات المريض ؛ وقد طبعت في خاتمة حاشية المكاسب الحجريَّة.

٥) أجوبة المسائل ؛ مجلد ضخم وقد عنونه في الذريعة بـالسؤال والجواب وهو عربي طبع الجزأ الأول منه في النجف (١٣٤٠ ق)، جمعه تلميذه الشيخ علي أكبر الخونساري رتبه من الطهارة إلى النكاح.

٦) رسالة في اجتماع الأمر والنهي مبسوطة، وقد فرغ منها سنة ١٣٠٠ هـ، طبعت في طهران سنة ١٣١٦ هـ على الحجر وزيري، وتقع في ١٧٢ صفحة وأخطأ صاحب الذريعة في عددها فقال بأنَّه ٣١٤ صفحة، وجهة الإشتباه منه ضميمة رسالة آغا جمال الخونساري في رد شبهة الإستلزام وجوابها من الملا هادي السبزواري ورد الجواب من الخونساري، فاعتقد أنَّها كلها رسالة اجتماع الأمر والنهي، وقد تحصلتُ على نسخة منها.

٧) كتاب التعارض ؛ وهو الكتاب الذي بين يديك، وسيأتي الحديث عنه.

٨) حاشية أنيس التجار ؛ لملا مهدي النراقي، طبعت في طهران (١٣١٧ ق) مع المتن، كما تكرر طبعها سنة ١٣٢٧ هـ في ٢٦٤ صفحة.

٩) حاشية تبصرة العلامَّة ؛ عربي وقد طبعت في طهران سنة (١٣٣٠ ق) حجري، كما تكرر طبعها في طهران سنة ١٣٢٩ هـ، وكذا طبعت في بغداد سنة ١٣٣٨ هـ وتقع في ٢٣٩ صفحة.

١٠) حاشية على نجاة العباد للشيخ محمد حسن صاحب الجواهر، وقد طبعت في طهران سنة ١٣٢٤ هـ.

١١) الإستصحاب ؛ قال صاحب الذريعة: رأيته عند تلميذه الشيخ علي أكبر

الخونساري .

١٢) الصحيفة الكاظميَّة ؛ عربي طبعت سنة ١٣٣٧ هـ في بغداد في ٤٦ صفحة .

١٣) طريق النجاة ؛ رسالة عمليَّة طبعت سنة ١٣٣٠ هـ .

١٤) حاشية على الجامع العباسي ؛ طبعت سنة ١٣٢٥ هـ في طهران .

١٥) مجمع الرسائل ؛ طبع سنة ١٣١٥ هـ في بمبي (٣٨٩ صفحة) ، وفي طهران سنة ١٣٣٢ هـ (٤٨٢ صفحة) .

١٦) حاشية على رسائل الشيخ الأنصاري ؛ خرج منها خصوص ما كتبه على ثالث مقدمات دليل الإنسداد، وقد يقال لها (رد المقدمة الثالثة) وكانت عند تلميذه الشيخ علي أكبر الخونساري ، وقد تحصلتُ على نسخة منها جلبتُها من مكتبة الإمام الرضا عليه السلام، وهي رديئة الخط وكثير الغلط والشطب على كلماتها، ولكن مع ملاحظتها ظهر لي أنَّها من تقريرات بعض تلامذته لشرحه على رسائل الشيخ الأنصاري وليست بقلمه الشريف (١).

١٧) رسالة في إرث الزوجة من الثمن والعقار ؛ وقد ردَّها شيخ الشريعة برسالة (إبانة المختار في إرث الزوجة من الثمن والعقار) وكانتا في مكتبة السيد محمد الحجَّة بكربلاء .

١٨) بستان نياز وگلستان راز ـ فارسي ـ في المناجاة، طبع في بغداد سنة ١٣٣٧ هـ في ٣٥ صفحة .

١٩) الكلم الجامعة والحكم النافعة ؛ كلمات قصار من إنشائه ، طبعت مع العروة الوثقى سنة ١٣٢٨ هـ .

٢٠) قوت لا يموت ؛ في الطهارة والصلاة ، ذكره صاحب الذريعة .

٢١) مسالك الهداية ؛ مسائل فرعيَّة بطريق السؤال والجواب .

٢٢) منتخب الأحكام ؛ رسالة عمليَّة طبعت في طهران سنة ١٣٤٥ هـ .

٢٣) ملحقات العروة الوثقى ؛ طبعت مستقلة في جزأين منضمين ، وقد اشتملت

---

(١) طبع الجزأ الأول من هذه الحاشية أخيراً ، وهي من تقرير الشيخ محمد حسين اليزدي ، وتحقيق الشيخ محمد حسين سيبويه .

على بحوث القضاء والربا والوكالة والوقف والعِدَد والهبة .

النسخ المتوفرة من الكتاب :

لقد توفرت لدينا ثلاث نسخ من كتاب التعارض وهي كالتالي :

١ ـ نسخة مسجد گوهر شاد ـ مشهد ـ وهي المرقمة بـ (١٤٤٤) ، وهذه النسخة جيدة الخط ، إلا أنّه يتخللها النقص في الوسط في بعض الموارد التي سنشير إليها، كما أنّها ناقصة الآخر ، وتختلف عن النسخة الأصل التي اعتمدنا عليها في موارد كثيرة ، وقد رمزنا لها بالرمز (ب) .

٢ ـ نسخة مكتبة وزيري يزد والمرقَّمة بـ (٢٣٧٣) ، وقد تحصلنا عليها من مكتبة الإمام الرضا عليه السلام ، وهذه النسخة رديئة الخط ، ناقصة الأول ، فهي تبدأ من المقام الثاني في التعادل ؛ إلا أنّها تمتاز بأنَّ تاريخ كتابتها هو سنة ١٣٠٩ هـ وقد كتبها السيد حسين بن السيد عبدالغفور اليزدي ، وقد رمزنا لها بالرمز (د) .

٣ ـ النسخة المعتمدة عندنا في التحقيق ، وهي النسخة المتوافرة في بعض المكتبات الخاصة ، وقد طبعت في طهران بحجم وزيري (حجري) في ٢٩٦ صفحة في زمان المؤلف سنة ١٣١٦ هـ ، كما أنّها قد طبعت في طهران سنة ١٣١٧ هـ [١]، فهي متأخرة بسبع سنوات عن كتابة النسخة الأولى، إلا أنّها تمتاز بأنّها كاملة ومصححة من قبل مجموعة من الفضلاء ، علاوة على حسن خطها وسهولة قراءتها وتعنون مطالبها من قبل الفضلاء المراجعين ، ولذا جعلناها النسخة الأم ، وجرت مقابلة النسخ الأخرى عليها وإضافة الفروقات بينها في هامش النسخة ، و نرمز لها في هامش الكتاب بالرمز (الأصل ، الأم ، النسخة ، نسخة الأصل) .

كما أنّنا لاحظنا تشابه النسختين (ب) و (د) كثيراً مع اختلاف طفيف بينهما، وعلى كل حال . . فإنّا نشكر القائمين على إدارة كل من مكتبتي الإمام الرضا عليه السلام

---

(١) وقد اشتبه الشيخ آغا بزرك الطهراني في الذريعة بأن ذكر أنَّ طباعتها كانت منضمة إلى تعليقة آغا جمال الخونساري على حاشية المحقق السبزواري ، والحال أنَّ المنضم للتعليقة هو رسالة السيد اليزدي في اجتماع الأمر والنهي لا رسالة التعارض .

وگوهر شاد على توفير هاتين النسختين المهمتين لإكمال مهمة تحقيق الكتاب وإخراجه إلى الوجود ووضعه بين يدي العلماء والباحثين والمحققين .

عملنا في التحقيق

١) قمنا أولاً ـ بعد صف الكتاب على الكامبيوتر ـ بتقطيع النص المكتوب على حسب الطريقة الأدبيَّة المتعارفة في التحقيق .

٢) ثمَّ بعد ذلك قمنا بعمليَّة المقابلة بين نسخة الأصل والنسخ الأخرى على التوالي فبدأنا بمقابلتها مع النسخة (ب) ، ثمَّ مع النسخة (د) ، وأشرنا في هامش الكتاب إلى موارد اختلاف النسخ مع الأصل ، وكذا إلى موارد النقص من تلك النسخ أو النواقص منها .

٣) ومن ثمَّ بعد تماميَّة الكتاب من جهة النص بدأنا في تخريج النصوص من آيات وروايات ، ثمَّ تخريج المصادر التي رجع إليها المصنف ﵀، وأخذ بعض العبارات أو الكلمات ، فنشير إلى موردها من الكتاب المرجع .

٤) كما قمنا بتوضيح بعض العبارات أو الكلمات المشكلة ، وكذا نشير إلى بعض الإشكالات التي يشير لها المصنف إجمالاً ، ولم نتقصد كثرة التعليق على الكتاب دفعاً لملالة القارىء .

٥) قمنا بتصحيح الضمائر المذكرة والمؤنثة على حسب ضوابط العربيَّة .

٦) إضافة عناوين للكتاب على حسب الحاجة لتسهيل الرجوع للمطالب .

هذا وقد اشترك في المقابلة مع النسختين تعاقباً عدَّة أفراد من أهل العلم ، فلا يفوتنا تقديم جزيل الشكر لهم جميعاً ، وقد استغرق العمل في هذا الكتاب ـ بلحاظ أنَّ الإشتغال به يتم في أيام العطل الدراسيَّة ليس إلا ـ قرابة السنتين والنصف تقريباً .

محقق الكتاب

حلمي بن الحاج عبدالرؤوف السِّنان



هذه رسالة في التعادل والتراجيح من مصنفات ... العلماء سند الفقهاء مرجع العباد في جميع البلاد ... الأساتيذ ... في الفقه والاجتهاد ... الإسلام ... آية الله ... محمد كاظم اليزدي ... الغروي

أدام الله ظله على رؤوس الأنام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

وبعد فيقول العبد الفقير إلى الله الغني محمد كاظم بن عبد العظيم الطباطبائي اليزدي هذه رسالة في التعارض

كتبتها إجابة لبعض الإخوان ومن الله التوفيق وعليه التكلان وبه الاعتماد وإليه المرجع والمآب وهو أعلم

بالصواب مقدمة فيها أمور الأول عنوان المسألة بباب التعارض كما صنعنا وصنع البعض أولى

من عنوانها بباب التعادل والتراجيح لما هو واضح من أنهما من عوارضه إذ أمر التعارض قد يكون مع التعادل

وقد يكون مع الترجيح ومن المعلوم أن لكل التعارض مع قطع النظر عن قسميه أحكاماً تتعلق الغرض بالبحث

عنها أيضاً مثل أولوية الجمع مهما أمكن وأن الأصل في المتعارضين تساقطهما أو غيرهما أو غير ذلك لأن بقي أن الترتيب

في العنوان بما ذكر كون الأحكام المبحوثة في الباب ما هي لخصوص كل من القسمين وأيضاً ليس البحث عن أحكام

مطلق التعارض مقدمة للبحث عن أحكامهما بل هو أيضاً مقصود بالأصالة لا وجه لدعوى كون البحث عن أحكام

إنما هو من باب المقدمة والتبعية وقد ذكرنا أظهرية ما في القوانين من عنوانه بباب التعارض والتعادل

والترجيح وإن كان أحسن من المذكور إلا أنه أيضاً غير محله إذ قد عرفت أنهما قسمان له فلا ينبغي جعلهما قسيماً

له ثم لا يخفى أن التعبير بالتراجيح فيه مسامحة من وجوه أحدها أن مقابل التعادل الترجيح لا التراجيح

صورة الصفحة الأولى من النسخة المعتمدة

على المفروض ونفاد وقع هذا العموم في نفسه أي وقع حيث قدم على جميع المرجحات ولم يكتف بذلك حتى قدم
على مثل التخصيص والتقييد مع أنهما خارجان عن التعارض عرفاً ولذا لا يلاحظ معهما الرجوع إلى المرجحات ولعل
نظره إلى كونه مرجحاً تعبدياً فيقدم على غيره مما يكون معتبراً من باب الأقربية مع أن هذا ممنوع بل هو أيضاً من
باب غلبة التقية في أخبارهم كما عرفت سابقاً من أن الرجوع إلى الأقوى أيضاً تعبدي وكونه من جهة نص
الخبر لا يخرجه عن التعبدية كما أن كون خبر العادل حجة من باب الطريقية والظن النوعي لا يخرجه عن التعبدية
كما عرفت مراراً مع أن مثل هذا الإطلاق موجود بالنسبة إلى المرجحات الدلالية مثل قولهم أنتم
أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا وقولهم إن في أخبارنا محكماً ومتشابهاً فردوا متشابهها
إلى محكمها ثم ما ذكر من التوجيه ممنوع بل يمكن أن يعكس الأمر فإن التخصيص أيضاً خلاف
الأصل والشك في التقية يمكن أن يكون منشؤه الشك في التخصيص والتقييد لأن
الشك فيهما ناش عن العلم الإجمالي بأحدهما إلا أن يقال إن الأصل عدم وجود
سبب التقية وهذا لا يكون معارضاً مع أصالة عدم التخصيص وبعبارة
أخرى أصالة عدم التخصيص معارضة بأصالة عدم التقية ويبقى
عدم أصالة عدم وجود سبب التقية وهو كما ترى فكل من التقية
والتخصيص مخالف للظاهر والثاني أغلب فيقدم على الأول مع
قطع النظر عما ذكرنا من عدم كون التخصيص من باب التعارض
فتدبر تذنيباً إلى هنا جرى قلمه الشريف
في سنة ١٣٠١٦

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة المعتمدة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة على رسوله محمد وآله الطاهرين واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين وبعد
فيقول الفقير إلى الله الغني محمد كاظم ابن عبد العظيم الطباطبائي اليزدي هذه رسالة في التعارض كتبتها إجابة
لبعض الإخوان ومن الله التوفيق وعليه التوكل وبه الاعتضاد وإليه المرجع والمآب وهو العالم بالصواب مقدمة
فيها أمور الأول عنوان المسألة بباب التعارض كما صنعنا وفاقاً لبعض أولى من عنوانها بباب التعادل
والتراجيح لما هو واضح من أنهما من عوارضه ولأن مورد التعارض قد يكون مع التعادل وقد يكون مع الترجيح
ومن المعلوم أن لمطلق التعارض مع قطع النظر عن قسميه أحكاماً يتعلق الغرض بالبحث عنها أيضاً مثل أوله [illegible]
[illegible] لكن وإن الأصل في المتعارضين ماذا [illegible] فيهما فلا وجه لأن ترك التعرض في العنوان بما ذكر كون الأحكام
المبحوث عنها في الباب إنما هو من أحكام كل من القسمين ولذا ليس البحث عن أحكام مطلق التعارض مقدمة للبحث
عن أحكام هذين القسمين مقصوداً بالأصالة فلا وجه لدعوى كون البحث عن أحكامه من باب المقدمة
والتبعية ومما ذكرنا ظهر أن ما في القوانين من عنوانه بباب التعارض والتعادل والترجيح وإن كان أحسن من
المذكور الذي [illegible] في غير الكتاب [illegible] فيها قسمان فلا ينبغي جعلها قسيماً لهما ثم لا يخفى أن التعبير بالتراجيح
[illegible] من وجوه أحدها أن [illegible] التعادل التراجح لا الترجيح [illegible] من العدل بمعنى الاستواء كما هو
الظاهر حيث أن المأخوذ في غير الثلاثي إنما هو المصدر الثلاثي أو من العدل [illegible] بمعنى المثل وعلى الفرض
معناه المعادلة فالمناسب أن يقع في مقابله التراجح الذي هو بمعنى [illegible] أحد الدليلين أو الشيئين على الآخر
لا الترجيح الذي هو بمعنى إعطاء الرجحان وجعل الشيء راجحاً [illegible] على غيره أو نحو ذلك من وجه إعطاء الرجحان
الثاني أنه أطلق الترجيح [illegible] في معناه [illegible] من المزايا الموجبة في أحد الدليلين
فيكون من باب استعمال اللفظ الموضوع للمسبب في السبب الثالث إتيانه بلفظ الجمع وإفراد لفظ التعادل ويمكن

الاعتذار

صورة الصفحة الأولى من النسخة (ب)

الاستيجاب وكمن لا يمكن اثبات ذلك لان غاية الامر ان يحمل ليس جوابا عن سؤال بل ابتداء بيان فيه لكن يمكن ان يكون فيه

وصلا الصدور تقية ثم ان هذا المعنى الذي ذكرنا انما ينفع لو علم انه [illegible] فرض كونه تقية يكون التقية في ظهوره لا في اصل صدوره

وذلك لما عرفت من ان مقتضى الترجيح ليس [illegible] الا الاخذ بالموافق وحمله على التقية بمجرده الا الاخذ بالمخالف وان الموافق لعله صدر لشبهه

من جهة وجود الاشارة عليها ثم ان ما ذكره الشيخ في وجوب التورية على الامام وارادة خلاف الظاهر [illegible] اذا كانت التقية في مقام

البيان [illegible] على المراد [illegible] الكلام [illegible] الا ان يكون التورية [illegible] الحكم كذا الا

[illegible] الكلام [illegible] لا بأس [illegible] الى [illegible] الا ان [illegible] ان التورية لا تخرج الكلام عن الكذب الا [illegible] القول

بالكلام النفسي الذي [illegible] الاشعري [illegible] من ثمرات القول بالكلام النفسي [illegible] ثمرات اخر من هذا القبيل كالقول بان الطلب

مغاير للارادة وكالقول بان [illegible] عليك [illegible] الا على القول بالكلام النفسي وكوجوب المقدمة [illegible] وجوبها

واستحباب التعليق والواجب المعلق [illegible] الامر مع العلم [illegible] وحكم [illegible] وذكره في التورية [illegible] للتقية

فنقول [illegible] ذكره في بيان ذلك ان الصدق والكذب من صفات الكلام والكلام هو اللفظ المستعمل في المعنى والاستعمال لا يتحقق

الا اذا كان الغرض التفهيم [illegible] قصد المعنى من اللفظ [illegible] ارادة تفهيمه لا يعد استعمالا [illegible] فنقول ان المورى [illegible] من اللفظ

[illegible] قصد تفهيمه [illegible] كذبا [illegible] لا يتصف كلامه بالصدق ولا [illegible] المعنى الذي اراده [illegible] تفهيمه

لا يكون استعمالا فلا يكون لفظه كلاما [illegible] بالصدق [illegible] الامر انه [illegible] بمعنى [illegible] الكلام النفسي

نقول ان [illegible] الكلام النفسي [illegible] الواقع وان لم [illegible] فلا يكون هناك كلام صادق

المعروض ان الكلام اللفظي ليس [illegible] الكلام النفسي [illegible] على الاول وان كان صدق الكلام النفسي [illegible] الكلام

بالكلام اللفظي الا انه [illegible] صدق الكلام اللفظي [illegible] كلام نفسي [illegible] الاشعري [illegible] ان صدق

اللفظي [illegible] الصدق النفسي وكذبه [illegible] ان خروج الكلام بالتورية عن الكذب [illegible] على الكلام النفسي

وحيث ان [illegible] في التورية [illegible] عند الاضطرار [illegible] من الكذب [illegible] الضرورة [illegible] اولا ثم ان

الاستعمال لا يتحقق الا اذا كان بقصد التفهيم [illegible] جميع الظواهر [illegible] القرآن [illegible] ان المقصود [illegible]

[illegible] طلب [illegible] وليس كذلك [illegible] الذاكر [illegible] ليس الغرض [illegible] التفهيم وكذا [illegible] القرآن ليس

لاجل التفهيم [illegible] عن بعض هذه المذكورات [illegible] المطلب [illegible] الاستعمال على التفهيم [illegible]

اذا علم بصدوره تقية كان معذورا [illegible] لا في مقام الترجيح [illegible] بل في موافقة العامة لا ينفع

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة (ب)

صورة الصفحة الأولى من النسخة (د)

مثل التخصيص والتقييد مع انهما خارجان عن التعارض عرفا ولذا لا يلاحظ بينهما
النسبة الى المرجحات ولعل نظره الى كون تقديم التقييد على التخصيص مما يكون معتبرا
من باب الاقوائية مع ان هذا ممنوع بل هو اشبه من باب غلبة التقييد في اخبارهم سيما
عن ذلك ما يقال مع ان الرجوع الى الاقوى انما هو بعد التعارض ولكونه من جهة تقوية الخبر لا من جهة
التقييد حسبما عرفت مرارا مع ان مثل هذا الكلام الاطلاقي موجب بالنسبة
الى المرجحات الدلالية مثل قوله انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا وقوله ان
في اخبارنا محكما ومتشابها فردوا متشابهها الى محكمها ثم ما ذكره المصنف ثم
لا يمكن ان يعكس الامر بان التخصيص انما هو خلاف الاصل والشك في التقييد يمكن
ان يكون من جهة الشك في التخصيص والتحقيق ان الشك منهما ناش من العلم الاجمالي
بوجود احدهما الا ان يريد ان الاصل عدم وجود سبب التقييد وهذا لا يكون معارضا مع
اصالة عدم التخصيص وبعبارة اخرى اصالة عدم التخصيص معارضة باصالة عدم
التقييد ويبقى اصالة عدم وجود سبب التقييد وهو كما ترى فكل من التقييد والتخصيص
مخالف للاصل والثاني اغلب فيقدم على الاول مع قطع النظر عما ذكرنا من عدم
كون التخصيص من باب التعارض فتدبر جدا والله اعلم وقد وقع الفراغ
من تسويده وتحريره في يوم الثاني والعشرين من شهر رجب المرجب من شهور
السنة التاسعة من العشر الاول من المائة الرابعة
من الالف الثاني في النجف الاشرف على مشرفه
الالاف التحية والسلام على يد العبد
الاقل محمد حسين ابن الحاج
عبد الغفور الزيني
ال كبة في الغري :
الاشرف
م م م
م

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة (د)



تأليف

آية الله العظمى أستاذ الفقهاء والمجتهدين
السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي قدس سره

تحقيق وتعليق

الشيخ حلمي عبد الرؤوف السنان

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمدُ للّهِ ربِّ العالمين، والصلاة على رسوله محمدٍ وآله الطاهرين، واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد.. فيقول الفقير إلى اللّه الغني محمد كاظم بن عبدالعظيم الطباطبائي اليزدي: هذه رسالة في التعارض كتبتُها إجابةً لبعض الأخوان، ومن اللّـه التوفيق، وعليه التكلان، وبه الاعتماد، وإليه المرجع والمآب، وهو أعلم بالصواب.

مقدمة فيها أمور:

الأول: عنوان المسألة بباب التعارض

كما صنعنا وفاقاً لبعضٍ أولى من عنوانها بباب التعادل والتراجح، لما هو واضحٌ من أنَّها من عوارضه وأقسامه، إذ التعارض قد يكون مع التعادل، وقد يكون مع الترجيح، ومن المعلوم أنَّ لكلي التعارض ـ مع قطع النظر عن قسيميه ـ أحكاماً يتعلّق الغرض بالبحث عنها أيضاً، مثل أولويّة الجمع مهما أمكن، وأنَّ الأصل في المتعارضين ماذا؟ وغيرهما.

فلا وجه لأن يقال: إنَّ السرَّ في العنوان بما ذُكِر كون الأحكام المبحوثة في الباب إنَّما هي لخصوص كلٍّ من القسمين، وأيضاً ليس البحث عن أحكام مطلق التعارض مقدمةً للبحث عن أحكامهما، بل هو أيضاً مقصود بالأصالة[1]، فلا وجه لدعوى كون البحث عن أحكامه إنَّما هو من باب المقدميَّة والتبعيَّة.

وممَّا ذكرنا ظهر أنَّ ما في القوانين[2] من عنوانه بـ«باب التعارض والتعادل والترجيح» وإن كان أحسن من المذكور إلا أنَّه أيضاً في غير محلِّه، إذ قد عرفتَ أنَّهما[3] قسمان له، فلا ينبغي جعلهما قسماً له.

---

(١) في النسخة: الأصالة.

(٢) قوانين الأصول: ٢ / ٣٩٣.

(٣) في النسخة: أنَّها.

ثمَّ لا يخفى أنَّ التعبير بالتراجيح فيه مسامحةٌ من وجوه :

أحدها : أنَّ معادل التعادل : التراجح لا التراجيح ؛ إذ هو مأخوذٌ إمَّا من العِدل بمعنى الإستواء(١)، كما هو الظاهر ؛ حيث إنَّ المأخوذ منه في غير الثلاثي إنَّما هو المصدر الثلاثي، ومن العَدل ـ بالفتح أو الكسر ـ بمعنى المثل، وعلى التقديرين معناه المساواة، فالمناسب أن يقال في مقابله التراجح الذي هو بمعنى زيادة أحد الدليلين أو الشيئين على الآخر، لا الترجيح الذي هو بمعنى إعطاء الرجحان، وجعل الشيء راجحاً بتقديمه على غيره، أو بغير ذلك من وجوه إعطاء الرجحان.

الثاني : أنَّه أُطلِق الترجيح الذي عرفتَ معناه، وأريد منه ما يوجب الترجيح من المزايا الموجودة في أحد الدليلين ، فيكون من باب استعمال اللفظ الموضوع للمُسبَّب في السبب .

الثالث : إتيانه بلفظة الجمع وإفراد لفظ التعادل .

ويمكن الإعتذار عن الأخير ـ بعد المسامحتين الأوليتين ـ بأنَّ المناسب إنَّما يكون هو الإفراد إذا أريد المعنى المقابل للتعادل، وهو التراجح، وأمَّا إذا أريد منه نفس المزايا والمُرجِّحات فالمناسب التعبير بالجمع إشارةً إلى أنَّ الغرض من البحث عن الترجيح البحث عن وجوه المزايا والمرجحات: من الشهرة، والموافقة للكتاب ، وصفات الراوي ، فإنَّ لكل واحدٍ منها حكماً يتعلق به، بخلاف التعادل، فإنَّه وإن كان يمكن فيه أيضاً لحاظ التعدد بملاحظة كل واحدٍ من المزايا وجداناً وفقداناً، إلا أنَّه لا يتعلَّق الغرض بالبحث عن خصوصيَّات أفراد التساوي، بل المعيار هو مطلقه من غير نظر إلى الخصوصيَّات .

وربَّما يُعتذر عن التعبير بالجمع بأنَّ التعادل أمرٌ عدمي، ولا تمايز في الأعدام ولا تعدد فيها، وتعدد ما أضيفت إليه لا يثمر في تعددها، بخلاف الترجيح ، فإنَّه أمر وجودي ويتعدد بتعدد أفراد الأخبار المشتملة على المرجحات .

وفيه :

أولاً : منع كون التعادل [أمراً] عدميَّاً ؛ إذ المساواة من الأوصاف الوجوديَّة إذا كان

---

(١) فتقول هذا عدل ذاك أي مساوٍ له .

باعتبار الإشتمال على الوصف الوجودي.

وثانياً : قد يكون الترجيح أيضاً بالأمر العدمي، كعدم احتمال التقيَّة في أحد الخبرين .

وثالثاً : إنَّ تعدد الأعدام بتعدد المضاف إليه يكفي إذا كانت الخصوصيَّات منظورة ومتعلِّقة للغرض ، خصوصاً إذا لوحظ التعدد من جهة تعدد الأخبار ، فإنَّ من المعلوم أنَّ أفراد المساواة أيضاً تتعدد بتعدد أفراد الأخبار ، كتعدد الترجيح، فانحصر الوجه فيما ذكرنا من أنَّ التعدد ملحوظ بالنسبة إلى أنواع المرجحات وهي متعلِّقة للبحث من حيث الترجيح لا من حيث التعادل .

ثمَّ من العجب أنَّه لاحظ التعدد باعتبار تعدد الأخبار وموارد المرجِّحات دون أنواعها، قائلاً: إنَّ تعدد الأنواع لا يوجد(١) تعدد الترجيح والمزيَّة، لا بلحاظ تعدد الموارد أي أفراد الأخبار، لأنَّ تلك الانواع من أسباب الترجيح وهي لا توجب تعدد المسبَّب ، ألا ترى أنَّ تعدد أسباب الموت لا يوجب تعدده، بخلاف تعدد الأفراد فإنَّه يوجب تعدد المزيَّة عند وجود سببها على حسب تعددها، **إذ فيه** أنَّ تعدد أفراد الأخبار ليس متعلِّقاً للغرض والبحث، بخلاف تعدد أنواع المزايا، وكون الترجيح أمراً واحداً أو متعدداً لا مدخل له بعد كون النظر إلى نفس الأسباب المتعددة، والمفروض أنَّ المراد من التراجيح نفس المزايا لا المعنى المصدري.

وكيف كان فهذه المسألة من المسائل الأصوليَّة، وداخلة في مقاصدها؛ بل هي أظهر مسائل الأصول (٢)، إذ تدخل فيها على جميع التقادير من تعريفها بالقواعد الممهَّدة، وبما يبحث فيه عن الأدلَّة مطلقاً، أو بعد الفراغ عن الدليليَّة، إذ البحث فيها بحث عن عوارض الدليل بعد الفراغ عن دليليَّته، سواء في ذلك البحث عن أحكام مطلق التعارض أو البحث عن أحكام قسميه.

وجعل بعضهم لها خاتمة للمسائل لا ينافي ذلك ، ولا يدلُّ على الخروج كما قد يتخيل، لأنَّ الخاتمة لابدَّ أن تكون من جنس المختوم، فالمراد أنَّها آخر الأبواب،

---

(١) هكذا في النسخة ؛ والظاهر أنَّها: يوجب .

(٢) في نسخة (ب) : مسائل الأصوليَّة .

ولمّا كان البحث عنها بعد الفراغ عن سائر الأبحاث، كان المناسب جعلها خاتمةً ، فما عن التهذيب[١] من ذكرها قبل الأصول العمليّة لا وجه له ، ولذا أورد عليه السيد العميدي بذلك ، وعدم جريان بعض أحكام التعارض كالتخيير والترجيح فيها لا يوجب عدم جريان أصل التعارض [٢].

الثاني : التعارض

لغةً من العَرْض وهو بمعنى الظهور والإظهار ، وضد الطول والمتاع ، وإن كان قد يحرَّك على هذا المعنى ، ففي المقرب [٣] عرض أي أتى العروض [٤]، وله كذا يعرِض ـ بالكسر ـ ظهر وبدا، عَرِض كسَمِعَ ، والشيء له: أظهره عليه و أراه إيّاه ، إلى أن قال: [٥] والعَرَض المتاع ، ويحرَّك ، وكل شيء سوى النقدين، والجبل أو سفحه أو ناصيته[٦]، إلى أن قال: وخلاف الطول ، ومنه دعاء عريض [٧]، وقال : وعَارَضَه وجَانَبَه وعَدَل عنه، وسَارَ حِيَاله، والكتاب : قَابَله.. إلى أن قال [٨]: وفلاناً بمثل صنيعه : أتى إليه مثل ما أتى، ومنه المعارضة كأنَّ عرض فعله كعرض فعله .

ويمكن أخذه من العَرْض بمعنى الظهور والإظهار، كأنَّ كلاً من المتعارضين يظهر للآخر أو يُظهِر نفسه للآخر، والأنسب أخذه من العرض بمعنى خلاف الطول ، كأنَّ كلاً من المتعارضين يجعل نفسه في عرض الآخر، وكونه معنى اسميّاً لا يضر بعد استعمال فعله بهذا المعنى أيضاً كثيراً، على ما يظهر من الإستعمالات المذكورة في القاموس [٩] ، ويظهر منه أيضاً أخذه من هذا المعنى، حيث إنّه والمعارضة بمعنى

---

(١) تهذيب الوصول ـ للعلاّمة الحلي ـ مخطوط ، وتقوم مؤسسة آل البيت بتحقيقه ، وقد اتخذ نفس الترتيب في مبادىء الوصول ـ ٢٣١ ـ فيرد عليه نفس الإشكال من السيد العميدي .
(٢) في نسخة (ب) : أصل التعارض فيها .
(٣) الظاهر انّه المقرب ؛ من كتب اللغة ، وفي نسخة (ب): الق ؛ فيكون إشارة للقاموس .
(٤) كتب في هامش النسخة: العروض مكة والمدينة وما حولهما .
(٥) في نسخة (ب): والفرس مرَّ عارضاً على جنب واحد ، وقال : العروض.. .
(٦) في نسخة (ب): ناحيته .
(٧) في نسخة (ب) : والوادي ، وأن يذهب الفرس في عدوه وقد أمال رأسه وعنقه .. .
(٨) لا توجد هذه الكلمة (إلى أن قال) في نسخة (ب) .
(٩) القاموس المحيط : ٢ / ٣٣٣ ـ ٣٣٤ مادة عرض .

واحد، وأخذها بهذا المعنى حيث فسَّرها بالمقابلة والإتيان بمثل ما أتى، بل صرَّح بذلك في قوله : ومنه المعارضة كأنَّ عرض فعله كعرض فعله .

وفي اصطلاح الأصوليين عُرِّف بتنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار المدلولين وبتنافي مدلولي الدليلين، ولا يخفى أولويَّة الأول، إذ التعارض وصف لنفس الدليلين فالأنسب جعل التنافي الذي هو ملاكه وصفاً لهما أيضاً، لا مدلوليهما، وكونه بلحاظ المدلولين لا ينافي اتصافهما به **أيضاً** بالواسطة ، فثبوت التنافي للدليلين وحمله عليهما من قبيل أن يقال **زيدٌ شريفٌ لشرافة أبيه** ، فإنَّ شرافة الأب توجب شرافة زيد فيصح اتصافه بها حقيقةً ، وعلى التعريف الثاني يكون من قبيل[1] **زيدٌ شريف الأب** حيث إنَّه لا يدل على شرافة زيد، ولو بالواسطة .

ومنهم ـ كالعضدي ـ من زاد على التعريف المذكور قوله **بحيث لا يمكن الجمع بينهما**[2]، وربَّما يستظهر منه أنَّ العام والخاص المطلَق خارج عنه ؛ لإمكان الجمع[3] ؛ فلا يكونان من المتعارضين .

وفيه : أنَّ الحق دخولها، والتعريف شامل أيضاً، إذ المراد من عدم إمكان الجمع عدمه مع الأخذ بظاهر كلٍّ من الدليلين، ومن المعلوم عدم إمكانه فيهما، ومنهم من بدَّل الزيادة المذكورة بقوله **على وجه التناقض أو التضاد**، ومرجعها واحد.

ثمَّ التنافي أعمَّ من أن يكون في تمام المدلول أو في بعضه، كما في العام والخاص المطلقين، أو من وجه ، وأعمَّ من أن يكون عقليَّاً أو شرعيَّاً، كصحة العتق وعدم الملكيَّة، حيث إنَّه لا تنافي بين ما دلَّ على الأول ، وما دلَّ على الثاني عقلاً، لكنَّهما متنافيان شرعاً ، إذ لا عتق إلا في ملك ، والمدلول أعمُّ من أن يكون مطابقيَّاً أو تضمنيَّاً أو ٱلتزاميَّاً ، فيشتمل التعريف[4] ما إذا كان أحد الدليلين منافياً للآخر في مدلوله الإلتزامي .

ولكن مع ذلك يشكل بأنَّه قد لا يكون بين المدلولين تنافٍ ولو بالإلتزام ، مع

---

(١) في نسخة (ب) : من قبيل أن يقال.. .
(٢) حكاه في مفاتيح الأصول : ٦٧٩ .
(٣) في نسخة (ب): خارج عن إمكان الجمع.. .
(٤) لا توجد هذه الكلمة (التعريف) في نسخة (ب).

كونهما من المتعارضين ، مثل ما دلَّ على وجوب الظهر يوم الجمعة ، مع ما دلَّ على وجوب الجمعة، فإنَّ كلاً منهما[1] لا ينفي الآخر، ولو بالإلتزام اللفظي ، وإنَّما التعارض بينهما من جهة الإجماع على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد ، ولا يكون الإجماع قرينةً على إرادة التعيين من كلٍّ من الخبرين ، بأن يكون المراد من كل منهما أنَّ الواجب الواحد الواقعي هو كذا، وعلى فرضه لنا أن نفرض صورةً لا يكون كذلك .

وبالجملة إذا لم يكن تنافٍ بين المدلولين من حيث إنَّهما مدلول ، وكان التنافي بين ذاتيهما من جهة أمر خارجي ، لا يكون قرينةً على الإرادة من الكلام ليخرج عن التعريف مع أنَّه داخلٌ في المُعرِّف قطعاً.

ومنه تعارض الأصلين من جهة العلم الإجمالي ، حيث إنَّ الطهارة في أحد الإنائين مثلاً لا تنافي الطهارة في الآخر، فلا تنافي بين مدلولي الأصلين ، من حيث إنَّهما مدلول ، إذ لا تُثبِت أصالة الطهارة في هذا الإناء أنَّ الآخر نجس وبالعكس ، حتى يكون التنافي بين المدلولين إلا بالأصل المثبت ، ولا اعتبار به ، مع أنَّهما متعارضان قطعاً، وهكذا إذا كان أحد الخبرين مثبِتاً لحكمٍ، والآخر لآخر، وقام الإجماع أو الدليل العقلي على عدم ثبوتهما معاً بحيث لم يكونا قرينة على إرادة نفي كلٍّ منهما من إثبات الآخر من اللفظ ، إلا أن يقال إنَّ ذلك يرجع إلى المدلول الإلتزامي الغير اللفظي والمراد من المدلول ذاته لا بوصف[2] أنَّه مدلول ، فكلٌّ من خبري الظهر والجمعة وإن لم يكن ناظراً إلى نفي الآخر بالدلالة اللفظيَّة، إلا أنَّ نفي الآخر مدلول آلتزامي عقلي له بعد الإجماع المذكور، وهو كافٍ في صدق التنافي بين المدلولين، وهكذا في الأصلين، فالمراد من تنافي المدلولين تنافي مقتضاهما، وإن لم يكن المقتضي مدلولاً لفظيّاً .

ومن ذلك يظهر أنَّ من عرَّف التعارض بتنافي الدليلين في مقتضاهما، ولو بالإلتزام

---

(١) في النسخ : منها .
(٢) في نسخة (ب): ذاته بوصف . .

العقلي ؛ كصاحب الفصول [١]، أبعد من الإشكال المذكور، إذ المقتضي أعم من أن يكون مدلولاً لفظيّاً أو لا ، فيشمل ما إذا كان التعارض بلحاظ أمر خارجي كالإجماع والعلم الإجمالي ؛ من غير إشكال .

وكيف كان فقد ظهر أنّه لابدَّ في صدق التعارض من ثبوت التنافي بين المدلولين، ولو في مقتضاهما، ولو بالإلتزام العقلي، بأن يكون أحدهما نافياً لما أثبته الآخر، وإن لم يكن بالدلالة اللفظيّة، فعلى هذا مجرَّد العلم بكذب أحد الخبرين [٢] وعدم مطابقة مدلوله للواقع لا يكفي في صدق التعارض، مثلاً إذا دلَّ خبر على وجوب غُسل الجمعة، وخبر آخر على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وعُلِم من الخارج أنَّ أحد الخبرين [٣] كاذبٌ أو أنَّ أحد الحكمين مخالفٌ للواقع ، من غير أن يكون هناك ملازمة عقليّة أو شرعيّة بين ثبوت أحدهما ونفي الآخر ، لا يكونان من المتعارضين ، لعدم التنافي بين المدلولين ، ولو في مقتضاهما، غاية الأمر العلم بعدم مطابقة أحدهما للواقع، وإلا فلا ينفي كلٌّ منهما الآخر، فلا تجري عليهما أحكام التعارض .

والفرق بين هذا المثال ومثال الظهر والجمعة، والأصلين المتعارضين واضح، إذ بعد الإجماع على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد يتنافى مقتضى الخبرين، وكذا بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإنائين يتنافى مقتضى الأصلين ، ويكون كلٌّ منهما نافياً لما أثبته الآخر .

والحاصل: إنّه يعتبر التنافي بين المدلولين في حدِّ نفسهما، ولو بلحاظ أمر خارجي من إجماع أو علم إجمالي ، ولا يكفي التنافي في علم المكلَّف ، ففي الخبرين اللذين لا ربط بينهما، بل كلٌّ منهما مثبتٌ يحكم [٤] في موضوع مغاير للآخر، وعلم كذب أحدهما يعمل بهما إن لم يلزم منه طرح تكليفٍ منجَّزٍ معلوم، وإلا فيجب طرحهما، والعمل بالإحتياط فتدبَّر !

---

(١) الفصول الغروية : ص ٤٢٠ .
(٢) في نسخة (ب): المخبرين .
(٣) في نسخة (ب): المخبرين .
(٤) في نسخة (ب): لحكم ، وهو الأصح .

ثمّ لا يخفى أنَّ ذكر الدليلين في التعريف[١] من باب المثال ، وإلا فقد يكون التعارض بين أزيد منها، لا [٢] مثل ما إذا كان في أحد الطرفين خبران وفي الآخر واحد، إذ الخبران حينئذٍ دليلٌ واحدٌ ، فيصدق أنَّ التنافي إنَّما هو بين دليلين، ولا مثل ما إذا كان هناك أخبار يكون بين مداليلها عموم من وجه، مثل قوله «**يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام الفسّاق ويستحب إكرام الشعراء**»، إذ حينئذٍ يكون التنافي بين كل اثنين منها أيضاً، بل المراد[٣] ما إذا كان قوام التعارض بأزيد من دليلين، بحيث لا يكون بين كل اثنين منها تنافٍ، كما إذا قال «**يجب إكرام زيد يوم الجمعة**» وقال «**يجب إكرام عمرو يوم الجمعة**»، وقال «**لا يجب إكرام شخصين يوم الجمعة**»، فإنّه لا تعارض بين الأولين، ولا بين كلٍّ منهما والثالث، وإنَّما التعارض بين المجموع ، وهذا[٤] إذا كان الثالث أيضاً ظنّياً، وإلا فيكون التعارض بين الأولين فقط، ويكون هو[٥] محققاً للتعارض بينها، كما في مثال الظهر والجمعة، حيث إنَّ الإجماع الذي هو الثالث يكون محقِّقاً للتعارض بينهما[٦].

وهل يلاحظ في مقام العلاج وملاحظة المرجحات كلٌّ مع كلٍّ ؟ أو الأولان مع الثالث ؟ سيجيء بيانه في محلِّه إن شاء اللَّه[٧].

ثمّ إنَّ التنافي على وجه التضاد إنَّما يكون تنافياً بملاحظة أَوْلِه[٨] ورجوعه إلى التناقض ، فيمكن الإقتصار عليه ، إذ المنافاة بين ما دلَّ على استحباب شيء مع ما دلَّ على وجوبه إنَّما هو من جهة أنَّ مع الإستحباب لا يمكن أن يكون واجباً ، وبالعكس ، كما لا يخفى .

ثمَّ إنَّ المراد من الدليلين أعم من الإجتهاديين والأصلين ، والمختلفين مع

---

(١) في نسخة (ب): في التعريف إنَّما هو.. .
(٢) في نسخة (ب): لا أزيد مثل.. .
(٣) في نسخة (ب): بل أزيد .
(٤) في نسخة (ب): بين المجموع هذا .. .
(٥) لا توجد «هو» في النسخة (ب).
(٦) من قوله «كما في مثال» إلى قوله «بينها» لا يوجد في النسخة (ب).
(٧) يأتي في ضمن بحث انقلاب النسبة بين الأدلة المتعارضة .
(٨) الأَوْل : من آل يؤول الأمر إلى كذا ؛ أي يصير إليه .

الإغماض عن حكومة الدليل أو وروده على الأصل، أو عدم القول بالحكومة.

ومن ذلك يظهر أنّه لا وقع للإيراد على التعريف بشموله لتعارض الأصل والدليل مع عدم كونه من التعارض قطعاً، ولا للجواب تارةً بانصراف الدليل إلى الإجتهادي، وأخرى بالإلتزام بالدخول في المُعرَّف، وثالثة بالإلتزام بدخول تعارض الأصل اللفظي والظنّي مع الدليل، وخروج معارضته الأصل العملي التعبُّدي لعدم اتّحاد المحمول، لأنَّ مفاد الأدلّة الحكم الشأني، ومفاد الأصول الحكم الفعلي، ولا مضادة بينهما، وذلك لأنّه إذا قلنا بالورود أو الحكومة، فتخرج معارضته الأصل والدليل بقيد التنافي، وإلا فلا وجه للحكم بالخروج.

ومن الغريب حمل كلام المحقق الأنصاريﷺ[1] ـ في مقام بيان نفي المعارضة بين الأدلّة والأصول بدعوى الورود أو الحكومة، والحكم بعدم التنافي بينهما، من جهة تعدد الموضوع ـ على الجواب عن الإشكال المذكور، مع أنّه ليس بصدد بيان ذلك، وليس نظره إلى رفع إشكال طرد التعريف، بل غرضه تحقيق الحال في صدق التعارض وعدمه، وإلا فلا إشكال في التعريف على التقديرين، كما عرفتَ، وأمّا حديث تعدد الموضوع أو المحمول فسيجيء الكلام عليه.

ثمّ إنَّ التعارض وإن كان يتحقق في الأمارتين على الموضوعات كاليد والبيّنة ونحوهما، كقول اللغوي وغيره إلا أنَّ المراد من الدليلين في المقام غيرهما، بل الدليل على الحكم الشرعي الكلي، وربّما يذكر حكم تعارض الأمارتين ـ أيضاً ـ في هذا الباب[2] استطراداً، وكيف كان **فتحصَّل أنَّ مناط التعارض تواود الدليلين على حكم موضوع واحد بالنفي والإثبات أن يكون كلٌّ منهما نافياً لما أثبته الآخر**، ولذا قلنا إنَّ التضاد لا يكون تعارضاً إلا بلحاظ أَوْلِه إلى التناقض، فيعتبر فيه اجتماع الوحدات المعتبرة في التناقض[3]، وفي مثل تعارض الدال على وجوب الجمعة والدالّ على

---

(١) لا يوجد «ﷺ» في النسخة (ب).

(٢) من قوله «أيضاً» الى قوله «الباب» لا يوجد في النسخة (ب).

(٣) الوحدات المعتبرة لأجل تحقق التناقض بين قضيتين هي ثمان وقيل تسع وهي: ١ ـ اتحاد الموضوع. ٢ ـ اتحاد المحمول. ٣ ـ اتحاد الجهة. ٤ ـ اتحاد الزمان. ٥ ـ اتحادهما في القوة ⟵

وجوب الظهر، ونحوه مما يكون الموضوع متعدداً نقول: إذا نفى كل منهما الآخر يكون كلٌّ منهما مَجمَعاً للوجوب وعدمه ، بمقتضى إثبات كلٍّ من الخبرين ونفي الآخر ، وكذا في مثال تعارض أصالة الطهارة، فإنَّ أصل الطهارة في هذا الإناء يثبت طهارته ، وأصل الطهارة في الآخر ينفيها فيه ، ويثبتها في الآخر، فيتَّحد الموضوع والمحمول ، وغيرهما . . وهكذا في سائر المقامات.

واعلم أنَّ هنا أبواباً ربَّما يترائى كونها من باب التعارض، ويمكن أن يدَّعى خروجها عنه ، إمَّا من جهة تعدد الموضوع أو المحمول[١] ولو تنزيلاً، أو من جهة عدم المنافاة بين المدلولين ، لكون أحدهما بمنزلة الشارح والمفسِّر للآخر :

أحدها : باب التزاحم

فإنَّه قد يتخيل كونه من التعارض من حيث عدم إمكان العمل بها[٢] لكنَّه ليس منه ، إذ يعتبر في التعارض أن يكون عدم إمكان الجمع من حيث منافاة كلٍّ منهما للآخر بحيث وجب طرح أحد الظهورين أو كليهما بعد الكشف عن عدم إرادة الظاهر من كلٍّ منهما وعدم الإمكان في باب التزاحم ليس كذلك ، إذ ذلك إنَّما يكون من جهة عجز المكلَّف عن العمل بعد العلم بمراد الشارع من كلٍّ من الدليلين، ولذا يجري في القطعيين من جهة السند والدلالة أيضاً ، مثلاً لا إشكال في وجوب إنقاذ كلِّ غريق وإطفاء كلِّ حريق ، وإذا فرض عجز المكلَّف عن الإنقاذين معاً فيرفع اليد عن أحدهما ويتركه[٣] من جهة العذر ، لا أنَّه يكشف عن عدم الإرادة من الدليل .

ففي باب التعارض الشك إنَّما هو في مقدار المراد من كل من الدليلين وأنَّ مورد المعارضة داخل في هذا أو ذاك ، وفي باب المزاحمة المراد معلوم والمكلَّف عاجز عن العمل على طبقه، ولذا لا يرجع إلى المرجّحات لأحد الدليلين مثل الشهرة

والفعل . ٦ ـ اتحادهما في الكليَّة والجزئيَّة . ٧ ـ اتحاد الشرط فيهما. ٨ ـ اتحاد الإضافة فيهما. وقد يُضاف أمرٌ تاسعٌ وهو وحدة الحمل أوليّاً أو شايعاً صناعيّاً .

(١) في نسخة (ب) هكذا : أو من جهة تعدد المحمول .

(٢) في نسخة (ب): بهما .

(٣) في نسخة (ب): ويترك .

والأعدليّة ونحوهما، بل يرجع في مقام التعيين إلى مثل الأهمية وكون أحدهما حق الناس والآخر حقّ اللّه، أو كون أحد التكليفين على وجه الإلزام دون الآخر أو على وجه التعيين دون الآخر، ففي تزاحم الواجبين والتعينيين[١] يقدم الأهم إن كان وإلا فالتخيير، وكذا في تزاحم الواجب والحرام، وقد يقال إنّه يقدم الحرام مطلقاً من جهة أنَّ دفع المفسدة أولى، وفي تزاحم الواجب والمستحب والمكروه يقدم الواجب وفي تزاحم الحرام والمكروه أو المستحب يقدم الحرام، وفي تزاحم المعيَّن مع المخيَّر يقدم المعيَّن؛ وهكذا..فلا يقدم المستحب على الواجب في مقام المزاحمة أصلاً، ولو كان من باب التعارض ربما يرجَّح الدليل الدالُّ على الإستحباب، وكذا بالنسبة إلى سائر الصور.

والحاصل: أنَّ في المتزاحمين ثبوت كل من المدلولين وإرادته من الدليل لا ينافي الآخر، ولذا لو قدم أحدهما لا يكون تقييداً في دليل الآخر من حيث الإرادة الواقعيّة وإن كان تقييداً في مقام الفعليّة والتنجز بحكم العقل بل يمكن أن يقال ليس تقييداً أصلاً من حيث إنَّ كلاً من الدليلين ناظر[٢] إلى مقام التنجز والفعليّة، بل مفاده ثبوت الحكم من حيث هو والتنجز إنّما هو بحكم العقل فليس في تقديم أحدهما والتخيير بينهما بعدما كان مفاد كل من الدليلين التعيين مخالفة للظاهر، إذ القدر المراد من الخطاب باقٍ بحاله، والذي رفع عنه اليد ـ وهو الثبوت في مقام الفعليّة ـ لم يكن مستفاداً من اللفظ.

فإن قلت: مقتضى ذلك عدم جواز التمسُّك بالإطلاقات إذا فرض الشك في المانع لأنّها على ما ذكرتَ ليست متكفلةً إلا لبيان المقتضي فيحتاج في إثبات الفعليّة إلى إجراء أصالة عدم المانع، ولا يجوز الأخذ بالإطلاق لدفع هذا الشك مع أنّهم يتمسّكون بالظهور اللفظي.

قلت: لا نقول إنَّ الإطلاق ليس مسوقاً لبيان الحكم الفعلي أصلاً حتى يلزم ما ذكرت، بل نقول إنّها ظاهرة لبيان الحكم من غير جهة عجز المكلّف وقدرته، فمن

---

(١) الظاهر زيادة الواو من قوله والتعيينين.
(٢) في نسخة (ب): ليس ناظراً.

هذه الحيثيَّة لا تكون ظاهرة في الفعليَّة[١] من سائر الجهات ثـابتة بـالإطلاق ، فـلا يمكن إثبات التنجز بمجرَّد الظهور اللفظي بل انَّما هو بحكم العقل ؛ فإذا قال الشارع «الغنم حلال» يؤخذ بظاهره لإثبات الحلِّيَّة عند الشك في أنَّ كونه أبيض أو أسود أو مال الغير أو مال نفسه موجب للحرمة أو لا ، إذا كان في مقام البيان بالنسبة إلى ذلك وأمَّا إذا قال أنقذ الغريق فلا يمكن أن يقال إنَّ مقتضى إطلاقه ثبوت الوجوب ولو مع العجز ، إلا أنَّ العقل يقيده بغير هذه الصورة، بل هو ليس متكفِّلاً لبيان ذلك أصلاً فلا يكون من التقييد في شيء .

فإن قلت : أليس القدرة من الشرائط العامَّة لجميع التكاليف فكيف يمكن القول ببقاء كل من الدليلين على حاله وإثباته الوجوب مع أنَّ المفروض العجز عن الإتيان بمقتضاه ؟ فلابدَّ من التقييد في أحدهما أو كليهما بإثبات التنجز .

قلت : نمنع كون القدرة شرطاً في جميع المقامات لأصل الحكم بـل هـي فـي بعضها شرطٌ في الفعليَّة وفي بعضها شرطٌ في أصل التكليف، والمقام من الأول ، والفرق أنَّه قد يكون في الفعل مصلحة تامَّة للايجاب والعجز لا يعتبره عن مصلحته إلا أن المكلَّف لا يقدر على العمل على طبقه وإدراك تلك المصلحة[٢] الفعل مقيدة بالقدرة بحيث لا مصلحة فيه مع العجز ، ففي الصورة الأولى يثبت الحكم في حد نفسه نظير ثبوت الحكم الواقعي حال الجهل أو يكون المكلَّف معذوراً لعجزه فهو تارك للواجب لعذره لا أنَّه ليس واجباً، وفي الثانية لا يجب عليه أصلاً، ولذا لو فرضنا أهميَّة أحد الواجبين وحكمنا بوجوب اختياره لو أتى بالآخر الغير الأهم عصياناً، أو نسياناً، نحكم بصحته ، ولو كان من باب التقييد وسقوط الطلب أصلاً لم يكن وجه لصحته.

فتبيَّن أنَّه لا مانع من إبقاء كل من الدليلين على حاله، وعدم كونه من التقييد أصلاً.

هذا وقد يقال في توجيه عدم كون المقام من التقييد أنَّه إذا كان منه فلابدَّ من كون الآمر ملاحظاً له في أمره ولا يمكن لحاظه فيه ، لأنَّ المفروض أنَّ المزاحمة إنَّما هي

---

(١) بعدها في نسخة (ب): وإلا فالفعليَّة.. .

(٢) بعدها في نسخة (ب): وقد تكون مصلحة.. .

بين التكليفين فإذا قيد أحدهما بنفي الآخر يرجع إلى أن يقول **أفعل كذا إن لم أقل لك أفعل ما يضاده ويزاحمه**، وبعبارة أخرى يرجع إلى أن يقول آفعل إن كنت مريداً لفعله بأن لم ألزمك بغيره في وقته فكأنَّه قال آفعل إن قدرت أن أقول آفعل وهذا غير معقولٍ فلا يقبل هذا التكليف من هذه الجهة إطلاقاً ولا تقييداً.

وفيه: إنَّ الوجه في عدم كونه من التقييد ما ذكرنا من أنَّ التنجز ليس مستفاداً من الإطلاق حتى يكون حكم العقل بعدمه من جهة العجز من التقييد وإلا فمع الإغماض عنه لا محذور فيه، إذ يمكن تصوير[1] التقييد بدون ملاحظة التكليف الآخر بأن يقول آفعل إن لم يكن هناك الضد الفلاني كأن يقول أنقذ الغريق إن لم يكن هناك حريقٌ؛ لأنَّ ملاك التقييد وإن كان كون الضد مأموراً به ومجرَّد المضادة مع عدم الأمر لا يكفي في المزاحمة الموجبة للتقييد إلا أنَّه لا يعتبر لحاظ ذلك الأمر بل يكفي ملاحظة مجرَّد المضادة والتقييد بعد وجود القيد، بعد الأمر به.

وعلى فرض التسليم نقول لا محذور في لحاظ تكليف في تكليف[2] آخر، إذ لا مانع أن نقول[3] آفعل كذا إن لم يتعلَّق بك أمر آخر بالأهم منه، ولا يرجع إلى ما ذكره وعلى فرض رجوعه إليه أيضاً لا محذور فيه، إذ حاصله آفعل كذا مادام عقلك لا يأبى من هذا التكليف، ومادمتَ قادراً على هذا التكليف بحسب عقلك فتدبَّر.

فتحصَّل أنَّ التزاحم خارج عن التعارض من حيث إنَّ شيئاً من الدليلين لا يدلُّ على نفي الحكم عن موضوع الآخر فلا يرد النفي والإثبات على موضوع واحدٍ، وممَّا ذكرنا ظهر أنَّ مسألة اجتماع الأمر والنهي ليست من باب التعارض؛ أمَّا على القول بالجواز فواضح، وأمَّا على القول بالمنع فلأنَّها نظير باب التزاحم، بل منه من حيث إنَّ النهي التعييني زاحم الأمر التخييري، وحيث إنَّ الأول أولى بالتقديم فيحكم بالحرمة في مقام الفعليَّة، ولذا لو فرضنا عدم المندوحة من الطرفين بأن انحصر المكان في المغصوب ودار الأمر بين ترك الصلاة أو ارتكاب الغصب لا يرجع

---

(١) في نسخة (ب): تصور.
(٢) هذه الكلمة «في تكليف» لا توجد في نسخة (ب).
(٣) في نسخة (ب): أن يقول.

إلى المرجحات لأحد الدليلين بل إلى مرجحات أحد التكليفين من أولويَّة دفع المفسدة أو أولويّة[١] مراعات حقِّ الناس أو نحو ذلك، وإنَّما قلنا إنَّها من باب التزاحم لأنَّ المفروض في تلك المسألة أن يكون النهي تامَّ الإقتضاء ومتعلِّقاً بجميع أفراد الطبيعة من حيث هي ، والأمر كذلك ؛ غاية الأمر كونه على وجه التخيير ولا يكون قصور في شيء من أفراد الطبيعتين في المصلحة والمفسدة، إلا أنَّ تمانع الطلبين في مقام الفعليَّة وعدم امكان اجتماع العصيان والطاعة والتحريك على الفعل والترك معاً أوجب ـ بحكم العقل ـ رفع اليد عن مقتضي الأمر في مقام الفعليَّة مع بقاء الأمر على حاله، وعدم تقييده في حدِّ نفسه ، نظير الحليَّة[٢] الموجودة في الغنم الباقية في الغنم المغصوب ، وإن كان الحكم الفعلي فيه الحرمة من جهة الغصب فإنَّه لا ينافي كونه حلالاً من حيث الغنيمة ، غاية الأمر أنَّ الصحَّة لما كانت مترتبة ومتفرعة على فعليَّة الطلب يحكم بالبطلان عند عدمها وإلا فالصلاة تامَّة في الصلاة به ، ومصلحتها لا قصور فيها أصلاً، إلا من قبل عدم فعليَّة الطلب، ولذا لا يقولون بالفساد إلا حال العلم.

وأمَّا حال الجهل والنسيان فيحكمون بالصحَّة[٣]، ولو كان من باب تخصيص الأمر أو تقييده لم يكن وجه للصحَّة ، لأنَّ المفروض إنَّ هذا الفرد خارجٌ عن دليل الصحَّة واقعاً على هذا الفرض، ومن ذلك قلنا بجواز الاجتماع وكفاية تعلّق الأمر بالطبيعة في الصحة بعد انطباق الفرد عليها، وإن لم يتعلَّق به أمر لأنَّه ليس معتبراً في الحكم بالصحَّة، بل الإنطباق على المأمور به كافٍ فيها، بل نقول في الأفراد المباحة أيضاً لم يتعلَّق بها أمر، وملاك صحَّتها ليس إلا تعلّق الأمر بالطبيعة وانطباقها عليها، بل قلنا

---

(١) في نسخة (ب): وأولويَّة .

(٢) لا توجد كلمة «نظير» في نسخة (ب)والموجود : كالحليَّة .

(٣) اختلف الأعلام في توجيه ذلك علميَّاً بتبع اختلافهم في حيثيَّة الرفع بالنسبة للجاهل والناسي ، فعلى المشهور من أنَّ الرفع في الناسي واقعي فيحكمون بالصحَّة ، وأمَّا بالنسبة للجاهل فمنهم من يرى أنَّ الرفع فيه ظاهري لا واقعي للزوم تحقق التصويب المجمع على بطلانه في حال التزام كون الرفع واقعياً ـ وهذا ما اختاره الشيخ الأعظم ، ولو لم يكن هذا اللازم موجوداً لأمكن القول بالرفع الواقعي بالنسبة للجاهل أيضاً .

بناءً على عدم جواز الاجتماع أيضاً لا يحكم ببطلان[١] العمل ولو حال العلم من جهة كون الفرد تام المصلحة، ويكفي في الصحة مطابقة الشيء للمحبوب الواقعي وإن لم يتعلّق به أمر.

والحاصل أنَّ محلَّ الكلام في تلك المسألة ما ذكرنا من كون كل من الطبيعتين تام المصلحة والمفسدة، بحيث لم يكن هناك مانعٌ إلا تمانع الطلبين بناءً على القول به ولازمه ما ذكرنا من عدم كونه من باب التعارض، ورفع اليد عن فعليّة الأمر ليس تقييداً في دليله، ويمكن أن يقال في وجه عدم كون المسألة من باب التعارض أنَّ المفروض فيها شمول النهي للفرد المجمع بلا اشكال، والحكم بحرمته، ولذا يحكم بحرمة الصلاة ولو على القول بجواز الاجتماع أيضاً، وإنَّما الإشكال في أنّه هل يمكن تعلُّق الأمر به أيضاً حتى لا يكون تقييداً في دليله أو لا حتى يجيء التقييد، فعلى مذهب المانعين يحكم بالتقييد، ولا يحكم به على مذهب المجوِّزين.

وهذا بخلاف باب التعارض فإنَّ المعتبر فيه أن يكون الشك في أنَّ مورد التعارض داخل تحت أيهما وأنّه محكوم بأي الحكمين، ودار الأمر بين رفع اليد عن أحد الظهورين لا[٢] على التعيين، ففي مسألة الاجتماع بقاء النهي على ظاهره معلوم وإنَّما الشك في إمكان بقاء الآخر أيضاً على ظاهره وعدمه، ولذا لا فرق فيها بين كون متعلّق النهي أعم أو أخصّ، ولو كان من باب التعارض وجب تقديم النهي في الصورة الثانية من غير إشكال، فيعلم من ذلك أنَّ الحرمة معلومة ولا اشكال في المراد من النهي، وإنَّما الشك في جواز تعلُّق الأمر عقلاً، وعدمه فبناءً على الإغماض عمَّا ذكرنا من عدم استلزام القول بالمنع من الإجتماع للتقييد في دليل الأمر أيضاً ليست المسألة من التعارض، ولو على مذهب المانعين.

نعم؛ لو فرض في مورد احتمال تخصيص النهي بغير مورد الأمر، ودار الأمر بين تقديم جانب النهي، والحكم بالحرمة أو جانب الأمر والحكم بالحليّة، كان من التعارض؛ لكنّه ليس داخلاً في نزاع مسألة الاجتماع حينئذٍ، كما لو شك في أنَّ النهي

---

(١) في نسخة (ب): بالبطلان العمل.
(٢) لا توجد هذه الكلمة «لا» في النسخة (ب).

عن التصرف في مال الغير يشمل مثل التصرف في الأراضي الواسعة والصحاري المملوكة للغير أو المياه الجارية ، أو لا ؟ كان منشأ الشك ورود أمر آخر في المقابل بالصلاة أو الوضوء مثلاً لا حيثيَّة الإنصراف مع قطع النظر عن الأمر فإنَّه من باب التعارض ، ولابدَّ فيه من الرجوع إلى قواعده ، فمع تقديم الأمر لأرجحيَّة دليله مثلاً لا يحكم بالحرمة، ومع تقديم النهي يجيء مسألة جواز الاجتماع وعدمه .

وممَّا ذكرنا ظهر أنَّ ما ذكروه في تلك المسألة من أنَّه على القول بالمنع لابدَّ من الرجوع إلى قواعد التعارض **لا وجه له** ، إذ مورد تلك المسألة لا يرجع فيه إلى قواعد هذا الباب، وما يرجع فيه إلى قواعده لا يكون من تلك المسألة ، [و]كذا لا وجه لما استشكله بعضهم من أنَّ اطلاق حكمهم في باب التعارض بالرجوع إلى المرجحات في العامين وجهه: ولو كان أحدهما أمراً والآخر نهياً ينافي ما ذكروه في تلك المسألة من أنَّه على القول بجواز الاجتماع يجمع[1] بينهما، ولا حاجة إلى ما أجاب به بعضهم من أنَّ مورد تلك المسألة ما إذا كان العام منطقياً، ومورد هذا الباب ما إذا كان عامَّاً أصولياً ، بل لا وجه له لأنَّ مورد هذا الباب أعم من العام المنطقي[2]، نعم مورد تلك المسألة خاص بالعام المنطقي ، إذ في العام الأصولي يلزم الإجتماع الآمري إذا كان العموم الأصولي من طرف الأمر .

ثانيها : باب التنزيل

فإنَّه ليس من التعارض وإن كان موجباً للتخصيص في اللبِّ مثلاً إذا قال: لا صلاة إلا بالوضوء ، وقال أيضاً: يجوز الصلاة بالتيمم ، يكون من التعارض، ولكن إذا قال: التيمم بمنزلة الوضوء أو ما يؤدي مؤدَّاه ، ليس من التعارض وإن كان موجباً لرفع اليد عن العموم الأول في اللبِّ والواقع، وذلك لأنَّ لسان التنزيل في الحقيقة لسان تقرير العموم ؛ غاية الأمر إنَّه يجعل دائرته أوسع في عالم اللبِّ ، بل وكذا إذا قلنا إنَّه بجعلٍ

---

(١) الجمع بين المعنونين في باب اجتماع الأمر والنهي من العناوين الخادعة ؛ فالمراد بأن يجمع بينهما أي يحقق كلاً منهما خارجاً فلا اجتماع بينهما واقعاً ولا يلزم من تحقق أحدهما امتناع تحقق الآخر ، وهذا مفاد جواز الاجتماع ، وعلى العكس القول بعدم الجواز أي أنَّه يلزم من تحقق أحدهما عدم تحقق الآخر ولا يكون في الخارج إلا معنون لعنوان واحد .

(٢) في نسخة (ب): أعم من العام الأصولي والمنطقي .

أوسع في اللفظ أيضاً، بيان ذلك: إنَّه قد يقال إنَّ قوله «**التيمم وضوء**» يكشف عن أنَّ المراد من قوله «**لا صلاة إلا بوضوء**» أعم من الوضوء الحقيقي والتنزيل، فيكون توسيعاً في اللفظ، وقد يقال ـ وهو التحقيق ـ إنَّ المراد من قوله «**لا صلاة إلا بوضوء**» هو الحقيقي لكن الشارع أضاف إليه ـ بدليل التنزيل ـ شيئاً آخر وهو التيمم لا بعنوان التخصيص ورفع اليد عنه، بل بلسان تقرير العموم على حاله وإقامة شيء آخر مقام بعض أفراده، نعم يكون تخصيصاً في عالم اللب، فعلى الوجهين لا يكون التنزيل من التعارض.

ثالثها: باب الورود

وهو أن يكون أحد الدليلين واقعاً لموضوع الآخر حقيقته، وهو تخصص في المعنى؛ إلا أنَّه أخص منه، فإنَّ التخصص قد يطلق على ما إذا كان موضوع كل من الدليلين مغايراً لموضوع الآخر، وكان خارجاً عنه من الأول كما إذا قال: أكرم العدول ولا تكرم الفساق، فإنَّ خروج الفسَّاق من الأول، والعدول من الثاني[1] من باب التخصص، ولا يطلق عليه الورود، وقد يطلق أيضاً على ما إذا كان ارتفاع موضوع الدليل العام الخارجي لغير المستفاد من الدليل، كما إذا قال: إذا شككت فابنِ على كذا، فزال شكُّه من الخارج لا بسبب ورود الدليل، فلا يكون دليل هناك يطلق عليه اسم الوارد.

ثمَّ إنَّ ورود أحد الدليلين على الآخر قد لا يكون بجعل من الشارع، كما إذا ارتفع الشك الذي هو موضوع الأصول بسبب الدليل المفيد للعلم بالواقع، فإنَّ العلم لا يحتاج إلى الجعل، وقد يكون بجعل الشارع كما إذا كان موضوع الأصل الحيرة، وكان هناك دليل ظنِّي مثبتٌ للحكم الواقعي، فإنَّه ـ مع قطع النظر عن جعل الشارع، وحكمه باعتبار ذلك الدليل ـ لا يرتفع التحير الذي هو موضوع الأصل، لكن بعد جعله إيَّاه حجَّة يرتفع حقيقة، إذ لا تبقى حيرةٌ بعد وجود ما جعله الشارع طريقاً للواقع، وهذا هو الفرق بين الحكومة والورود، فإنَّ في الحكومة لا يرتفع الموضوع إلا جعلاً وتنزيلاً كما إذا جعلنا موضوع الأصل الشك في الواقع لا التحير وعدم البيان،

---

(١) لا توجد هذه الكلمة «من الثاني» في نسخة (ب).

فإنَّ الدليل المعتبر لا يرفع الشك إلا تنزيلاً، فهو حكومة لا ورود، فالرفع في الورود حقيقي وإن كان موقوفاً على دليل الاعتبار، بخلاف الحكومة ؛ فإنّه فيها تنزيلي .

ثمَّ لا يخفى أنَّ ارتفاع موضوع الدليل المورود قد يكون من جهة كونه مقيَّداً بعدم الدليل الآخر الوارد، وقد لا يكون بسبب تقيده بعدمه بل من جهة كون موضوعه أمراً خاصاً يرتفع قهراً بسبب ذلك الدليل، بيان ذلك : إنَّ الورود على قسمين :

أحدهما : أن يكون اعتبار الدليل المورود مقيداً بعدم الوارد كما إذا قلنا: إنَّ دليل أصل البراءة مقيدٌ بعدم ورود دليل مفيد للعلم، أو ظني معتبر من جانب الشارع فبعد ورود الدليل الكذائي يرتفع الموضوع من جهة زوال قيده، فإنّه على هذا يكون الموضوع الشك المقيَّد بعدم الدليل على الواقع .

الثاني : أن يكون الموضوع أمراً خاصاً كما إذا جعلنا موضوع الأصل الحيرة أو عدم البيان كما هو كذلك بالنسبة إلى أصل التخيير وأصل البراءة العقلي، فبعد ورود الدليل المعتبر يرتفع ذلك الأمر الخاص قهراً، ولو لم يكن دليله مقيداً بعدم ورود هذا، بمعنى عدم كون التقييد منظوراً فيه، وإلا فهذا أيضاً يقيد في عالم اللبِّ، ففي القسم الأول لا إشكال في تقديم الدليل على الأصل، وإن كان ظنياً ؛ لأنَّ الغاية للإصلاح أحد الأمرين من العلم أو الدليل المعتبر.

وأمَّا القسم الثاني فالحق فيه أيضاً ذلك، لكن ربَّما يستشكل فيه بأنَّ التحير مثلاً موجود من حيث هو ودفعه بالدليل الظني فرع تقديمه وعدم معارضته بهذا الأصل، وإلى هذا نظر المحقق الأنصاري ﷺ في آخر باب الإستصحاب، حيث إنَّه نقل عن بعضهم أنَّ سِرَّ تقديم الأدلَّة الإجتهاديَّة عليه أنَّ المراد من الشك عدم الدليل والتحير[1] في العمل، ومع قيام الدليل لا حيرة، وأورد عليه بأنَّه لا يرتفع التحير ولا يصير الدليل قطعي الإعتبار في مورد الإستصحاب إلا بلحاظ الحكومة، وإلا أمكن أن يقال إنَّ مؤدَّى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة سواء كان هناك أمارة أو لا، وقال : لا تندفع مغالطة هذا الكلام إلا بما ذكرنا من طريق الحكومة،

---

(١) في نسخة (ب): والحيرة .

وظاهره[١] أنّه مع تسليم كون الموضوع أمراً خاصاً ؛ وهو الحيرة لا يكفي ورود الدليل في دفعه حقيقة ، لكنَّ الإنصاف أنَّ الحيرة ترتفع حقيقةً .

والصواب في الجواب منع كون الموضوع ذلك [٢]؛ بل الموضوع للاستصحاب الشك في الواقع ، وحينئذٍ يحتاج إلى طريق الحكومة ، ولذا ذكر في أول هذا الباب الأدلّة [٣]الاجتهاديّة واردة على الأصول العقليّة التي موضوعاتها الحيرة وعدم البيان ، كالتخيير والبراءة العقليّة ، وكيف كان فعدم كون الورود من التعارض واضح إذ بعد رفع الموضوع لا يبقى حكم منافٍ للدليل الوارد ، حتى يكون المورود معارضاً له.

رابعها : باب الحكومة

والكلام :

ـ تارة في بيان حقيقتها

ـ وأخرى في الفرق بينها وبين التخصيص.

ـ وثالثة في وجه عدم كونها من التعارض.

ـ ونتبعها ببيان كيفيّة تقديم الأدلّة الاجتهادية على الأصول العمليّة، وأنّه من الورود أو الحكومة أو غيرها فهنا مقامات :

[المقام] الأول : الحكومة

أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متصرفاً في الدليل الآخر وناظراً إليه نظر شرحٍ وتفسيرٍ ، لكن لا بالتفسير الصريح ؛ بل بالتفسير الضمني سواء كان بتخصيص عمومه أو تقييد إطلاقه، أو بحمله على خلاف ظاهره ، أوإيجابه لعدم العمل بمقتضاه فهي قسم من القرائن المنفصلة في الحقيقة، والفرق بينها[٤] بالمدلول اللفظي لا بحكم العقل ،كما في غيرها.

ثمَّ إنَّ نظر الحاكم قد يكون بمقتضى مدلوله كما في قوله «لا حرج...» على ما

(١) في نسخة (ب): فظاهره .

(٢) في نسخة (ب): كذلك .

(٣) في نسخة (ب): أن أدلة الإجتهاديّة .

(٤) في نسخة (ب): وبين غيرها أنَّ قرينيتها..

سيأتي بيانه ، وقد يكون مستفاداً من السياق كما إذا قال «**أكرم العلماء**»، وقال «**لاتكرم الفساق**» ، واستفيد من سياقه النظر إلى قوله «**أكرم العلماء**» ، وأيضاً قد يكون نظره عمدياً مقصوداً للمتكلّم ، وقد يكون قهريّاً لازماً للمدلول من غير أن يكون نظر المتكلّم إلى الشرح ، بل كان نفس المدلول شرحاً وبياناً للدليل الآخر فالأول كما في دليل نفي الحرج بالنسبة إلى أدلّة التكاليف، بناء على كون المراد منه نفي وجود الحرج في أحكام الدين ، فإنّ الأحكام الثابتة في الشرع لموضوعاتها ـ سواء كانت مجعولة سابقاً أو لاحقاً ـ مرفوعة عن[1] أفرادها الحرجيّة فإنّ المتكلّم بهذا الكلام لابدَّ وأن يكون ناظراً عمداً وقصداً إلى أدلّة تلك الأحكام.

وأمّا إذا حملناه ـ على بُعدٍ ـ على إرادة بيان عدم مشروعيّة تحمل المشقّة والحرج بأن يكون المعنى ليس الحكم الحرجي داخلاً في جملة أحكام الدين، وأنّه لا يجوز تحمل المشقّة وأنّ الأفعال الشاقّة مثل الصعود على ذروة الجبال العالية والدوران كلّ يوم ألف مرّةٍ مثلاً ونحو ذلك من الأفعال الشاقّة محرّمة أو مكروهة مثلاً، فيكون حكماً ابتدائياً كسائر الأحكام الإبتدائيّة، ولا يكون ناظراً ولا حاكماً على أدلّة التكاليف، بل يكون على هذا معارضاً[2]، وعلى المعنى الأول يزيد مورده على مجموع موارد التكاليف ، وعلى الثاني يشمل الأفعال التي ليست مورداً للتكليف ؛ كالصعود على الجبل الشاهق ونحوه .

وكذا قوله «**لا شك في النافلة**» بناءً على كون المراد نفي أحكام الشكوك عنها، وأمّا إذا حمل ـ على بعده ـ على إرادة بيان الحكم الابتدائي وأنّ في الشك في النافلة يجوز البناء على أي طرف شاءَ فلا يكون حاكماً .

والثاني ؛كما في أمر الاستصحابين الحاكم أحدهما على الآخر ، فإنّه لا يعقل فيه النظر القصدي لوحدة دليلهما، ولا يعقل كون دليل واحد ناظراً إلى نفسه نظراً عمدياً وكما في الإجتهاديّة بالنسبة إلى الأصول العمليّة على التحقيق، فإنّه لا التفات فيها إلا إلى بيان الواقع ، ولا التفات في أدلّة اعتبارها إلا إلى بيان وجوب العمل بمقتضاها،

---

(١) في نسخة (ب): من .
(٢) في نسخة (ب): معارضاً لها .

سواء كان هناك أصول عمليَّة تعبديَّة أو لا ، لكن بعد بيان أنَّ[١] الواقع كذا وحكم الشارع بوجوب تصديق المخبِر مثلاً يرتفع الشك الذي هو موضوع الأصل جعلاً ، فترتفع أحكامه ؛ فلو فرضنا عدم جعل الشارع للأصول أصلاً صحَّ له الحكم بوجوب تصديق العادل وترتيب الأثر على مؤدَّى قوله ، لكنَّ لازم[٢] هذا المعنى وجوب رفع اليد عنها إذا كانت مجعولةً ، لأنَّ معنى قوله «**إن شككت فابن على كذا**» أنَّه يجب البناء عليه مادمتَ شاكّاً أنَّ في الواقع ماذا ؟ فإذا أخبر المخبِر بأنَّه كذا وقال الشارع صدِّقه وآحكم بأنَّه كذا، فكأنَّه لا يبقى شكٌّ حتى يعمل[٣] بمقتضاه ؛ فيكون الدليل الإجتهادي شارحاً قهريّاً للأصول .

وبالجملة ؛ لمَّا كان لسان الأدلَّة إدانة الواقع ولسان الأصول بيان حكم العمل عند الشك في الواقع كانت بمنزلة المفسِّر لها، ثمَّ إنَّ تصرف الحاكم في المحكوم قد يكون برفع الحكم عن بعض أفراد موضوعه كما في أدلة الحرج ، وقد يكون بتنزيل موضوعه منزلة العدم كما في الأدلَّة والأصول ، وأيضاً قد يكون بتضييق دائرته، وقد يكون بتوسيعها، إمَّا في اللب فقط أو في اللفظ أيضاً؛ على الوجهين السابقين في التنزيل الصريح .

فالأول كالأدلَّة والأصول **والثاني** كما إذا قال **لا صلاة إلا بوضوء**[٤] وقال **يجوز الصلاة بالتيمم عند عدم الماء** ناظراً بسياقه إلى الأول ، وكاستصحاب الطهارة بالنسبة إلى قوله «**لا صلاة إلا بطهور**»[٥] بناءً على كون مؤدَّى الاستصحاب حكماً شرعيّاً ظاهريّاً لا عذريّاً، بحيث يكون مجزياً عند كشف الخلاف فإنَّه على هذا يتصرف في قوله «**لا صلاة إلا بطهور**» بتعميمه لبّاً أو لفظاً إلى الطهارة الإستصحابيَّة وأيضاً قد يكون الحاكم متصرفاً في نقل الدليل المحكوم، وقد يكون متصرفاً في مقتضاه ،

---

(١) لا توجد هذه الكلمة «أنَّ» في (ب) .
(٢) لا توجد هذه الكلمة «لازم» في نسخة (ب).
(٣) كلمة «يعمل» سقطت من النسخة (ب).
(٤) في نسخة (ب): إلا بالوضوء .
(٥) الفقيه : ١ / ٢٢ حديث ٦٧ ، التهذيب : ٢ / ١٤٠ حديث ٥٤٥ .

فالأول واضح ، والثاني كقوله «لا تعاد الصلاة إلا من خمس..»[١] بالنسبة إلى أدلّة الأجزاء والشرائط ـ على أحد الوجهين ـ وهو أن يكون المراد أجزاء الصلاة[٢] الناقصة عن التامّة مع فرض كون الأجزاء والشرائط واقعيّة، فإنَّ مقتضى أدلّتها ـ بناء على عدم كونها علميّة ـ بطلان الصلاة ، ووجوب الإعادة [٣] من جهة الكشف عن كون الأجزاء والشرائط علميّة، فيكون من القسم الأول إذ لازمه التصرّف في تلك الأدلّة الظاهرة في الجزئيّة والشرطيّة المطلقتين ، بحملها على خصوص صورة العلم والعمل ، وأنّها في حال النسيان ليست أجزاء وشرائط .

ثمَّ إنَّ الحاكم قد يكون حاكماً بنفسه كأدلة الحرج ، وقد يكون حاكماً بلحاظ دليله كما في الأدلة الإجتهاديّة بالنسبة إلى الأصول على بعض التقريرات فإنَّ حكومتها بلحاظ أدلة اعتبارها، وأيضاً قد يكون منافياً للمحكوم بحيث يكون بينهما معارضةٌ مع قطع النظر عن الحكومة، وقد لا يكون منافياً كالأصول الموضوعيّة بالنسبة إلى الأصول الحكميّة الموافقة لها، فإنّها حاكمة عليها مع أنَّ مقتضاهما واحد وكالأمارات المثبِتة لخمريّة ما شكَّ كونه خمراً ، حاكمٌ على دليل حرمة الخمر ، المثبتة للموضوعات ، فإنّها حاكمة على أدلّة تلك الموضوعات، ولا معارضة ولا منافاة بينهما، مثلاً البيِّنة الخمريّة بإثبات موضوعه ، مع أنّه لا منافاة بينهما[٤].

وكذا الأصول الموضوعيّة المثبتة للموضوع كاستصحاب الخمريّة أو العدالة أو الفسق أو نحو ذلك من موضوعات الأدلّة ، فالبينة منافية لأصل البراءة وحاكمة عليها، وحاكمة على دليل حرمة الخمر ، وغير منافيةٍ له ، وكذا الإستصحاب منافٍ لأصل البراءة، وحاكم عليه برفع الحكم عن موضوعه ، وحاكم على حرمة الخمر

---

(١) هذا الحديث هو المؤسِّس للقاعدة الفقهيَّة المعروفة بـ« لا تعاد » ، الفقيه : ١ / ٢٢٥ حديث ٩٩١ ، الوسائل : ٢ / الباب ٣ من أبواب الوضوء ، حديث ٨.

(٢) كلمة «الصلاة» سقطت من النسخة (ب).

(٣) بعد هذا في النسخة (ب) هكذا : ومقتضى قوله لا تعاد عدم العمل بمقتضاها ، مع أنَّ المفروض أنّها باقية على ظاهرها من إثبات الشرائط والأجزاء مطلقاً ، وأما على الوجه الآخر وهو أن يكون الإجزاء وعدم الإعادة.. .

(٤) من قوله «وكالأمارات» إلى قوله «بينهما» لا يوجد في النسخة (ب).

بإثبات موضوعه ، من غير منافاة، ومن ذلك ظهر أنَّه يمكن أن يكون لحاكمٍ واحد محكومان يرفع موضوع أحدهما ويثبت موضوع الآخر .

ثمَّ إنَّ الحكومة قد تكون بين الدليلين الإجتهاديين كأدلَّة الجرح وأدلَّة التكاليف وقد تكون بين الأصلين كالإستصحاب بالنسبة إلى أصل البراءة والاحتياط، وقد تكون بين الأصل والدليل مع كون الحاكم هو الدليل ؛ وهو واضح ، وقد يكون العكس ، وهذا مع عدم المنافاة بينهما كثيراً ، كالأصول المثبتة لموضوعات الأدلَّة .

وأمَّا مع المعارضة والمنافاة فكما إذا فرضنا أنَّه قال : إذا شككت في شروط الصلاة فعليك بالإحتياط، ناظراً أنَّه لا يعمل فيها بمثل البيِّنة ونحوها من الطرق المثبِتة لها، فإنَّ قاعدة الإشتغال حينئذٍ غير حاكمة على ذلك الطرف ، ومبيِّنة لرفع الحكم عنها في موارد تلك الشروط ، وكاستصحاب الطهارة بالنسبة إلى قوله «**لا صلاة إلا بطهور**»[(١)] بالنسبة إلى صحَّة الصلاة، بناءً على كون مؤدَّى الإستصحاب حكماً شرعيَّاً ظاهريَّاً، بحيث يستلزم الإجزاء عند التخلُّف [(٢)]، فإنَّ مقتضى قوله «لا صلاة ..» بطلان الصلاة بمقتضى الشرطيَّة ، ومقتضى الإستصحاب صحَّتها على البناء المذكور، والإستصحاب حاكم عليه [(٣)]، إذ يحكم بالصحَّة ، وأمَّا بالنسبة إلى جواز الدخول في الصلاة بناءً على عدم الإجزاء وكونه حكماً عذريَّاً ورخصة في مقام العمل بالإكتفاء مالم ينكشف الخلاف ، فلا يكون المعارِض للإستصحاب حينئذٍ إلا قاعدة الإشتغال الحاكمة بوجوب إحراز الشرط ، إذ قوله «**لا صلاة إلا بطهور**»[(٤)] لا يدل على وجوب إحراز الشرط ، وإنَّما يدلُّ على أنَّ الطهارة شرطٌ وأنَّ الصلاة بدونها باطلة ، فلا يكون من تقديم الإستصحاب على الدليل الإجتهادي ، وكذا الكلام بالنسبة إلى استصحاب سائر الشروط ، وأدلَّة شرطيَّتها.

ومن هذا الباب ما ذكره بعضهم ـ على ما حكي عنه ـ من تقديم قاعدة الفراغ ولو

---

(١) الفقيه : ١ / ٢٢ حديث ٦٧ .

(٢) وهذا بناءاً على إجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي .

(٣) باعتبار أنَّ مفاد لا صلاة عدم تحققها مع عدم إحراز الطهارة، ومفاد الإستصحاب هو أنَّ الطهارة محرزة وإن كان الإحراز بالتعبد، فيكون بياناً متقدماً على ذلك الدليل حينئذٍ .

(٤) الفقيه : ١ / ٢٢ حديث ٦٧ .

كانت من الأصول على الاستصحاب ، وإن قلنا إنّه من الأمارات لقوله ﷺ في بعض أخبارها «**وإذا شككت في شيء [من الوضوء] ودخلت في شيء آخر فشكّك ليس بشيء**»[١] حيث إنّه نفى موضوع الشك ، ولازمه نفي آثاره[٢] ، ومنها الأخذ بالحالة السابقة ، فظهر أنّه يمكن حكومة الأصل العملي على الدليل الإجتهادي ، إمّا بالنظر العمدي كالمثال المفروض أولاً ، وإمّا بالنظر القهري كالمثالين الأخيرين .

واعلم أنَّ للشيخ المحقق الأنصاري ﷺ في بيان معنى الحكومة عبارتان :

إحداهما: ما ذكره في آخر[٣] باب الإستصحاب[٤] حيث قال : ومعنى الحكومة على ما سيجيء في آخر باب التعارض أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل الآخر ، لولا هذا الدليل الحاكم ، أو بوجوب العمل في موردٍ بحكم لا يقتضيه دليله ، لولا الدليل الحاكم، قال : وسيجيء توضيحه .

والثانية: ما ذكره في أوّل هذا الباب[٥] على ما وعده حيث قال : وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرِّضاً لحال الدليل الآخر، ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه ، فيكون مبيِّناً لمقدار مدلوله، وميزان ذلك أن يكون بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل ، لكان هذا الدليل لغواً ، خالياً عن المورد ، نظير الدليل على أنّه لا حكم للشك في النافلة ، أو مع كثرة الشك .. إلى آخره .

أقول : وظاهره حيث أحال المقام الأول إلى الثاني اتحاد التعبيرين، لكنّهما متغايران في الجملة ، إذ الفقرة الثانية من العبارة الأولى غير مذكورةٍ في الثانية، والتعرض بالمدلول اللفظي غير مذكور في الأولى ، وكذا اللغويّة مع فرض عدم ورود الدليل المحكوم، لكن قد ضُرِب في بعض النسخ على قوله : وميزان ذلك .. إلى قوله: خالياً عن المورد .

---

(١) وسائل الشيعة ؛ الباب ٤٢ من أبواب الوضوء - حديث ٢ .
(٢) في نسخة (ب) : آثارها .
(٣) في نسخة (ب): أواخر .
(٤) فرائد الأصول : ٣ / ٣٨٩ وما ذكره السيد هنا بالمعنى لا بالنص .
(٥) فرائد الأصول : ٤ / ١٣ .

وكيف كان فالمراد من الفقرة الأولى في العبارة الأولى واضحٌ ، ومن الفقرة الثانية منها أن يكون الحاكم موجباً لدخول شيء تحت الدليل المحكوم، بنحو توسيع الدائرة لبّاً على وجه الضمّ والإضافة ، أو لفظاً على وجه الكشف من التعميم ، كالأصول والأمارات المثبتة لموضوعات الأدلّة.

فإذا ثبت بالإستصحاب أو بالبيّنة خمر به عن تحت[1] لا تشرب الخمر، فيصدق أنّه حكم الشارع بوجوب الإجتناب عنه ، مع أنَّ دليله قوله[2] **«لا تشرب الخمر»** لا يقتضي ذلك لولا الإستصحاب أو الأمارة، وهكذا فيما كان الحكم[3] منافياً للمحكوم ومعارضاً له لولا الحكومة ، كما مثّلنا سابقاً، ومن ذلك تظهر الحاجة إلى ذكر هذه الفقرة، إذ الإقتصار على الأولى يقتضي اختصاص الحكومة بما إذا كان لسان الدليل التخصيص[4] والتضييق ، ورفع الموضوع ، مع أنّها أعم .

فما عن بعضهم ـ على ما حكي عنه ـ من أنَّ الفقرة الثانية غلط ، وقد ضرب عليها وذلك لأنَّ التنزيل غير الحكومة، ومآل تلك الفقرة إلى التنزيل، في غير محلّه، إذ قد عرفتَ أنَّ جملةً من الحكومات من قبيل ما ذكر، بل الغالب فيها، بل كل مورد يكون من القسم الأول داخل في القسم الثاني بوجه آخر ، وبالنسبة إلى المحكوم[5] آخر ، مثلاً البيّنة الحاكمة بخمريّة شيء مخرجة للموضوع عن كونه موضوعاً لأصل البراءة أو الإستصحاب ، ومدخلة له في دليل حرمة الخمر، وهكذا فهي حاكمة على الأصل برفع الموضوع ، وعلى الدليل الإجتهادي، بإثبات موضوعه .

نعم لا يعدُّ منافياً ومعارضاً بدويّاً إلا للأول ، حسبما عرفتَ ، هذا مع أنَّ كونه تنزيلاً لا يقتضي خروجه عن الحكومة ، إذ غالب الحكومات من التنزيل ، نعم التنزيل الصريح كقوله **«التيمم وضوء»** أو بمنزلة الوضوء غير الحكومة ، فالحكومة تنزيل ضمني، كما أنّها تفسير ضمني، وفي المعنى مع ذلك التفسير الصريح ليس بحكومة

---

(١) هكذا في النسخة .
(٢) في نسخة (ب): دليله هو قوله .
(٣) في نسخة (ب): الحاكم .
(٤) في نسخة (ب) : لسان التخصيص .
(٥) في نسخة (ب): محكوم .

مثلاً إذا قال: **أكرم العلماء**، أي العدول، أو أعني العدول، أو مرادي منهم العدول..لا يقال إنَّه حاكم، بل تفسير، فلا يدلُّ كونه تنزيلاً على كون العبارة غلطاً.

هذا مضافاً إلى أنَّ مفاد الفقرة الأولى أيضاً التنزيل، إذ قال: رفع اليد عن مقتضى الدليل بالدليل الحاكم ، إلى تنزيل موضوعه منزلة العدم، بل قد عرفت سابقاً أنَّ الحاكم قد يكون لسانه الإبتدائي لسان رفع الموضوع ، فيستلزم رفع الحكم، وقد يكون بالعكس ، ومن المعلوم أنَّه لا فرق بين تنزيل موجودٍ منزلة المعدوم والعكس، فخروج أحدهما عن الحكومة يقتضي خروج الآخر أيضاً.

وأمّا[1] العبارة الثانية فيُشكَل عليها أنَّ ظاهرها اعتبار النظر القصدي في الحكومة فإنَّه الظاهر من التعرض للدليل الآخر، بل هو الظاهر من البيان الذي ذكره بعد ذلك في تقديم الأدلَّة الإجتهاديَّة، وكيفيَّة حكومتها، مع أنَّك عرفتَ سابقاً أنَّ النظر قد يكون قهرياً لازماً للمدلول ، ومن ذلك يظهر أنَّ ما جعله ميزاناً للحكومة من اللغويَّة على تقدير عدم المحكوم أيضاً غير صحيح ، إذ ليس الحال في الأدلَّة الإجتهاديَّة كذلك ، إذ مع عدم جعل الأصول التعبديَّة أصلاً لا سابقاً ولا لاحقاً، لا يلزم لغويَّة وجوب العمل بها ،إذ مفادها ترتيب أثر الواقع على مؤدّاها، نعم يتم الأمران أي النظر القصدي واللغويَّة في بعض موارد الحكومة ، كأدلَّة الحرج بناءً على المعنى الذي تصير معها حاكمةً ، وكقوله «**لا شك في النافلة**» وأمثال ذلك، إذ مع عدم جعل الأحكام لا معنى لنفيها عن الموضوع الحرجي.

وحمل كلامه على اللغويَّة في حيث النظر لا مطلقاً ، إنَّما يصحح بعض الموارد لا جميعها، فلا يتم في الأدلَّة الاجتهاديَّة حيث إنَّ نظرها ليس قصدياً حتى يحتاج إلى منظور فعلاً، بل هو قهري، وهو لا يحتاج إلى وجود محكوم، بل يكفيه كونه بحيث لو كان هناك أصلٌ مجعولٌ لكان محكوماً ومنظوراً إليه في مثل لا حرج أيضاً ، إذا لم يكن شيء من الأحكام يلزم لغويَّة النظر بالنسبة إلى كلٍّ واحد من التكاليف ، فمع عدم بعضها لا يلزم اللغويَّة، إذ نظره على نحو العموم ، فلا ينافيه إخراج بعض الأفراد عنه .

ثمَّ إنَّه قد يحكى عن بعضهم في ميزان الحكومة : أنَّ كل دليل كان تعقله في

---

(١) في نسخة (ب): هذا وأمَّا .

الذهن مستلزماً لتعقل دليل آخر ينافيه ، سواء كانت المنافاة بلحاظ نفسه[١] ، أو بلحاظ دليل اعتباره ، ولم يكن تعقل الآخر مستلزماً لتعقل الأول ، فهو حاكم عليه ، من غير فرقٍ بين أن تكون المنافاة بينهما بالمباينة أو بالعموم المطلق ، أو من وجه ، قال: فإنَّ تعقل عدم الضرر والحرج مستلزمٌ لتعقل دين مشتمل على التكاليف ، وكذا تعقل وجوب البناء على الحالة السابقة ، مستلزم لتعقل أنّه لولاه لكان له حكمٌ آخر بخلافه ، وهو البراءة الثابتة بأدلّتها، وهكذا..

قلت: فيه ـ مع أنّه لا تعتبر المنافاة في الحكومة حسبما عرفتَ سابقاً من حكومة الأصول الموضوعيّة والبيِّنة على الأدلّة المثبتة لأحكام موضوعاتها الثابتة بها، مع عدم المنافاة بينهما ـ أنّه لا يتم فيما إذا كانت الحكومة من جهة كونه ناظراً بسياقه إلى الدليل الآخر، لا بمدلوله، إذ حينئذٍ لا يتوقف تعقل مدلوله على تعقل الدليل الآخر، وأيضاً لا يتم فيما إذا كان دليل الحاكم والمحكوم واحداً، كما في استصحاب الحاكم والمحكوم ، إذ لا يعقل توقف تعقل دليلٍ على نفسه ، وأيضاً لا يتوقف تعقل الأدلّة الإجتهاديّة ، ولا تعقل دليل اعتبارها على تعقل الأصول العمليّة التعبديّة ، نعم يمكن أن يقال إنّهاموقوفة على تعقل الأصول العقليّة ، إذ معنى **صدِّق العادل** آحكم بثبوت ما أخبر به للواقع ، ولا تتوقف فيه ، ولا تكن متحيراً، ولا نظر فيه إلى الإستصحاب أو أصل البراءة التعبديين .

هذا مع أنّه يمكن أن يقال ـ على فرض التسليم ـ: إنَّ تعقل قوله «اعمل بالحالة السابقة عند الشك» موقوف على تعقل البيِّنة ، وعدم العمل عليها كالعكس ، فيلزم عدم حكومتها على الإستصحاب .

والإنصاف عدم التوقف في شيء من الطرفين، إذ غاية مفاد كل واحد وجوب العمل على مؤدَّاه، ونفي العمل على خلافه ، وأمّا أنَّ خلافه ماذا، وهل هو مفاد الدليل الفلاني أو غيره، فلا نظر إليه أصلاً.

[المقام] الثاني : في الفرق بينها وبين التخصيص :

---

(١) كلمة «بلحاظ نفسه» لا توجد في نسخة (ب).

فنقول : قد عرفتَ سابقاً أنَّ الحكومة قد تكون بالتخصيص ، وقد تكون بالتقييد، وقد تكون بغيرهما من أنحاء التصرفات ، ومن قال إنَّها تخصيص في المعنى بلسان التفسير ، أراد القسم الأول ، وإلا فلا وجه لإطلاقه ، وحينئذٍ فينبغي بيان الفرق بينها وبينها ، وحاصله أنَّها وإن كانت أحد المذكورات في المعنى إلا أنَّ تصرفها في الدليل الآخر بمقتضى مدلول اللفظ ، بخلاف سائر[1] المذكورات ، فإنَّ قرينتها إنَّما هي بحكم العقل ، فالتقديم في الحكومة بمقتضى دلالة اللفظ ، حيث إنَّ الحاكم ناظرٌ وشارحٌ بخلافه فيها، فإنَّه من باب ترجيح أحد الدليلين بحكم العقل ، من جهة نصوصيَّته ، أو أظهريَّته .

وقد فرَّع [2] المحقق الأنصاري ﷺ على هذا أنَّه يُقَدَّم الحاكم على المحكوم، ولو كان الحاكم من أضعف الظنون ، ولا يقدم المحكوم عليه بمجرَّد الأقوائيَّة، بل يحتاج إلى قرينة أخرى غير المحكوم ، بخلاف التخصيص ، فإنَّ المدار فيه على الأقوائيَّة، فإذا فرضنا أقوائيَّة دلالة العام من الخاص يقدم عليه ، لأنَّ كلاً منهما صالح لصرف الآخر عن ظاهره ، فيكون المدار على الترجيح بحسب القوَّة ، وأمَّا في الحاكم والمحكوم فلا يصلح المحكوم أن يكون قرينةً على صرف الظاهر[3] عن ظاهره، من حيث إنَّ لسانه ناظر إليه ، فيحتاج إلى قرينة أخرى ، ففي صورة نصوصيَّة الخاص لا ثمرة بينهما، وإنَّما تظهر الثمرة في الظاهرين حسبما عرفتَ .

وحاصل مراده أنَّ للحاكم لحاظين : لحاظ دلالته على مدلوله، ولحاظ نظره إلى المحكوم ، وليس للمحكوم إلاَّ الأول ، فغاية ما يكون له معارضته مع الحاكم في لحاظ أصل المدلول ، وقابليَّة كلٍّ منهما لصرف الآخر، وأمَّا في لحاظ نظره فلا يكفي المحكوم في صرفه بل يحتاج إلى قرينة أخرى تسقطه عن النظر، والأصل عدم هذه القرينة ، فالحاكم والمحكوم مع قطع النظر عن النظر حالهما حال العام والخاص في أنَّ كلاً منهما قابلٌ للتصرف في الآخر، وأمَّا مع ملاحظته فلا يمكن تصرف المحكوم

---

(١) كلمة «سائر» لا توجد في نسخة (ب).
(٢) فرائد الأصول : ٤/ ١٥ و ١٧ .
(٣) في نسخة (ب): الحاكم .

في الحاكم ، إلا مع قرينة مدفوعة بالأصل، فإذا فرضنا قوّة مدلول المحكوم، وضعف مدلول الحاكم، لا يقدم المحكوم، لأنَّ نظره مانعٌ منه ، ويقوي مدلوله أيضاً.

قلت: هذا إنَّما يتم بلا إشكال فيما إذا كان الحاكم نصَّاً في النظر إلى ذلك المحكوم وإن كان ظاهراً في أصل المدلول ، بل كان دلالته على أصل المدلول في غاية الضعف ، أو كان نظره أقوى من دلالة المحكوم على مدلوله ، فإنّه حينئذٍ يصير بمنزلة النص في أصل المدلول ، أو بمنزلة الأظهر لتقوية المدلول بالنظر، وأما إذا فرض كون دلالة المحكوم على مدلوله أقوى من دلالة الحاكم في نظره بحيث يمكن صرفه عن نظره ، فلا يتمُّ ، إذ مدلول المحكوم في عرض مدلول الحاكم[1]، وفي عرض نظره أيضاً، بمعنى أنَّ هذا الحاكم بلحاظ تمام مدلوله النظري والأصلي معارَضٌ بالمحكوم، فإذا كان أقوى يقدم عليه، ولا يحتاج إلى قرينة أخرى ، بل هو قابلٌ لصرفه عن النظر أيضاً كما هو قابل لصرفه عن مدلوله ، فلو فرضنا إمكان صرف قوله ﷺ «**لا حرج..**» مثلاً عن النظر إلى قوله «**توضأ للصلاة..**»، ولو بقرينةٍ خارجيَّة كما هو المفروض في كلامه ﷺ فنقول: يمكن أن يكون دلالة قوله «**توضأ..**» على وجوب الوضوء، ولو كان حرجياً، في غاية القوة، بأن يكون الوضوء ممَّا يكون غالب أفراده حرجيَّاً، بحيث يظهر منه وجوب الفرد الحرجي أيضاً في خصوص المقام ، فإذا فرضنا كونه أقوى من ظهور « **لا حرج..**» في شموله للوضوء، ونظره إلى دليله نمنع تقديم الأول ، بل بعكس[2] الأمر ، وإذا كانا متساويين نتوقف ، فيكون حال الحاكم والمحكوم حال المتعارضين في أنَّ المناط هو أظهريَّة الدلالة .

نعم ؛ لو كان صريحاً في النظر إلى خصوص هذا العموم توجَّه ما ذكره ، لكن حينئذٍ لا يمكن صرفه عن نظره، فيخرج عن المفروض في كلامه ﷺ ، بل أقول : إنَّ الحاكم إذا كان عاماً فيكون نظره إلى كلٍّ واحد من المحكومات تابعاً لعمومه، بالنسبة إلى مدلوله، وإن كان نصاً في أصل النظر، وتكون قوَّة نظره تابعة لقوَّة ظهوره في مدلوله ، وإذا أخرجنا واحداً من الأفراد عن مدلوله يسقط نظره بالنسبة إليه.

---

(١) من قوله «في نظره» إلى قوله «الحاكم» لا يوجد في نسخة (ب).

(٢) في نسخة (ب): نعكس .

فإذا كان عموم مدلول المحكوم في عرض عموم مدلول الحاكم، وكان أقوى منه، فلا يفيد نظره شيئاً، إذ ليست حيثيَّة النظر متقدمة على حيثيَّة المدلول، بل هي تابعة لها، فإذا كان مدلول الحكم من حيث هو مُقَدَّماً على مدلول الحاكم من حيث هو لأقوائيَّته، فلا مانع منه، إذ لا يبقى معه نظر بالنسبة إليه، مثلاً إذا فرضنا صراحة قوله «**لا حرج**..» في النظر إلى أدلَّة التكاليف، والمفروض أنَّ شموله لكل واحد منها على نحو العموم، فلا يكون نصَّاً في النظر بالنسبة إلى كل واحد منها، فيمكن أن يكون شمول بعض تلك الأدلة للفرد الحرجي أقوى من شمول قوله «**لا حرج**..» لدليل ذلك الفرد، وحينئذٍ يكون نظره بالنسبة إليه ضعيفاً، لضعف شموله له، وحيثية أصل المدلول متقدمة على حيثيَّة النظر، فلابدَّ من تقديم مدلول ذلك الدليل، وعدم العمل بعموم «**لا حرج**..» بالنسبة إليه، فلا يبقى نظر[1] بعد ذلك حتى يوجب قوَّته.

والحاصل أنَّ المدلولين ـ مع قطع النظر عن النظر ـ في عرضٍ واحد، والمدار فيها[2] على الأقوائيَّة، والنظر تابع للمدلول، فلا وجه لتقويته له.

فإن قلت: فعلى هذا لا يبقى للحكومة ثمرةٌ، إذ المفروض أنَّ النظر تابع لمدلول العام والمدار على أظهريَّة أحد الدليلين، كما هو الحال في العام والخاص.

قلت: يظهر الثمر فيما كان نظر الحاكم فعليَّاً غير تابع للمدلول، وكان نصاً أو أظهر في النظر، وأضعف في أصل المدلول، أو مساوياً فيه مع المحكوم، فإنَّ نظره حينئذٍ يفيد تقديمه، ولولاه كان الأمر بالعكس، أو كان مورداً للتوقف، مثلاً إذا قال **يجوز الصلاة بالتيمم**؛ ناظرٌ بسياقه إلى قوله **لا صلاة إلا بطهور**، وفرضنا أقوائيَّة دلالة قوله عليه السلام «**لا صلاة**..» أو مساواتها لدلالة قوله «**يجوز الصلاة بالتيمم**» في مقدمة[3] قوله «**يجوز الصلاة**»، من جهة نصوصيَّته في النظر، أو أظهريَّة نظره من دلالة قوله، فإنَّ المفروض أنَّه ناظر فعلاً إليه، ومع الإغماض عن الحكومة والنظر، لم يكن الأمر كذلك، بل يمكن فرض الثمر في النظر التبعي أيضاً، كما فيما إذا كان الحاكم عامَّاً إذا

---

(١) في نسخة (ب): نظره.
(٢) في نسخة (ب): فيهما.
(٣) في نسخة (ب): فحينئذٍ تقدم.

فرض تساوي أفراد المحكومات في شموليتها لأدلتها، وتساوي أفراد الحاكم في مشموليتها ، فإنَّ نصوصيَّته في أصل النظر أو أظهريته فيه يثمر حينئذٍ، إذ بعد كونه نصاً أو أظهر في أصل النظر ، لا يرفع اليد عن أصل نظره ، والمفروض تساوي المحكومات وأفراد الحاكم، فيكون كالنص في النظر إلى كل واحدٍ منها، إذ لو خرج واحد منها دون البقيَّة يلزم الترجيح بلا مرجح ، ومعها يلزم[1] رفع اليد عن أصل النظر، مع فرض كونه نصاً أو أظهر، وذلك مثل الأدلة الإجتهاديَّة بالنسبة إلى الأصول، إذ لو قلنا إنَّ قوله صدِّق العادل ناظر إلى أدلة الشكوك ، فنظره بالنسبة إلى كل واحد من أفراد الأصول ، وإن كان بنحو العموم إلا أنَّها متساوية في مشموليتها لأدلتها، ولا تفاوت بينها في ذلك بحسب القوة والضعف ،كما أنَّ شموله لأفراد الأخبار وإن كان بنحو العموم إلا أنَّها متساوية في القوة والضعف [2]، فلا يمكن أن يقال إنَّ بعض الأخبار داخل تحته دون بعض ، ولا أن يقال بعض الأصول مقدَّم عليها دون بعضٍ، وحينئذٍ تقدم الأخبار كليَّة على الأصول كذلك .

وهذا بخلاف مثل قوله عليه السلام **«لا حرج ..»** بالنسبة إلى أدلَّة التكاليف ، فإنَّ شموله لها وإن كان بنحوٍ واحد إلا أنَّ شمول تلك الأدلَّة للفرد الحرجي يمكن أن يكون متفاوتاً، لأنَّها عمومات متعددة يمكن أقوائيَّة ظهور بعضها في شمول الفرد الحرجي من بعض آخر[3] بأن يكون شمول قوله **«توضأ ..»** للفرد الحرجي[4] في غير[5] تلك المرتبة ، أو في غاية الضعف ، فيمكن أقوائيَّة بعضها من قوله **«لا حرج ..»** في شموله لذلك البعض فيخصص بذلك[6]، ويبقى عمومه ونظره بالنسبة إلى سائر التكاليف .

نعم ؛ لو فرضنا أنَّ نسبة تلك العمومات في شمول الفرد الحرجي بنسبة واحدة

---

(١) في نسخة (ب): ومعها لا يلزم .

(٢) من قوله «كما أنَّ» إلى قوله «والضعف» غير موجود في نسخة (ب).

(٣) بعدها في النسخة (ب): مثلاً يمكن أن ، ولا يوجد «بأن» .

(٤) في نسخة (ب): في غاية القوَّة ، وشمول قوله «اغسل» ثوبك أو نحو ذلك للفرد الحرجي في تلك المرتبة.. .

(٥) لا توجد هذه الكلمة في نسخة (ب).

(٦) بعدها في نسخة (ب): البعض.. .

يكون حالها حال الأدلة الاجتهاديَّة والأصول ، لكن ليس الأمر كذلك ، وبعد اللَّتيا والتي فالمدار في الحاكم والمحكوم أيضاً على الأظهريَّة ، إلا أنَّه لا يلاحظ المدلول الأصلي فقط ، بل يلاحظ مع حيثيَّة النظر ، فإن كان نصاً أو أظهر مع تلك الملاحظة ، يقدم على المحكوم ، وإلا فلا .

ودعوى أنَّ نظره يوجب قوَّة مدلوله في جميع المقامات وإن لم يكن نصاً ولا أظهر في النظر وأنَّ لسانه النظري ليس في عرض مدلول المحكوم، كماترى !

ثمَّ لا يخفى أنَّه قد يكون الحاكم أخص من المحكوم مطلقاً، ويكون تقديمه على العام لا من حيث إنَّه أخص ، بل من جهة نظره إليه ، مثلاً إذا فرضنا خاصاً ناظراً بسياقه إلى العام بحيث كان مع الإغماض عن نظره ضعيفاً في مدلوله ، بحيث يقدم العام عليه ، ويحمل على ما لا يخالف العام ، فبعد ملاحظة حيثيَّة نظره يقدم عليه ، إذ لو [لم] يقدم بلغو نظره المفروض فعليته ، بل قد يكون الخاص مجملاً محتمل لما يكون تخصيصاً، ولما لا يكون ، ويكون نظره معيِّناً للتخصيص ، كما إذا قال **أكرم العلماء**، وقال أيضاً **لا تكرم زيداً** وكان زيدٌ[1] مشتركاً بين العالم والجاهل فإنَّه لا يخصص به العام ، بل ربَّما يجعل ظهور العام قرينة على إرادة زيد الجاهل ، فيحكم معه برفع إجماله ، وإذا فرض كون ذلك الخاص ناظراً إلى العام بسياقه يتعيَّن حمله على زيد العالم ، حتى يكون مخصصاً للعموم شارحاً له ، إذ لو حمل على زيد الجاهل يلزم إلغاء نظره ، ومع ذلك لا يخرج عمَّا ذكرنا من أنَّ المدار في جميع الموارد على الأظهريَّة كما لا يخفى .

[المقام] الثالث : في بيان عدم كون الحكومة من التعارض :

ولا يخفى أنَّ الحاكم قد لا يكون منافياً للمحكوم أصلاً حسبما عرفت سابقاً كالأمارات والأصول المثبتة لموضوعات أدلَّة الأحكام، كالأصل الموضوعي الموافق للأصل الحكمي، وهذا القسم ممَّا لا إشكال فيه ، وإنَّما الإشكال في القسم الآخر ، فإنَّه ربَّما يتخيل كونه من التعارض من حيث إنَّ ظاهر المحكوم يقتضي حكماً مغايراً

---

(١) لا توجد كلمة «زيدٌ» في النسخة (ب).

لظاهر الحاكم و لابدَّ من رفع(١) اليد عنه به ، مثلاً يقتضي(٢) قوله **«المشكوك حلال»** حليَّة التتن ، ومقتضى خبر الواحد بحرمته حرمته ، وهذا تعارض بينهما.

وكذا مقتضى قوله «توضأ» وجوب الوضوء الحرجي ومقتضى «لا حرج» عدمه فيكونان متعارضين، إلا أنّا نقول إنَّ لسان الحاكم لما كان لسان الشرح والتصرف في المحكوم لا يعدُّ معارضاً ومنافياً له عرفاً في المحكومات التي لسانها لسان تنزيل موضوع الدليل المحكوم منزلة العدم ، فلأنَّ الحاكم كأنّه يدل على تقرير لسان المحكوم في حكمه ، وأنَّ حكمه حق إلا أنَّ هذا الموضوع خارج عنه ، مثلاً إذا كان موضوع الأصل المشكوك بوصف أنّه مشكوك ، فقول الشارع بوجوب تصديق العادل المخبر بأنَّ الواقع كذا لا يعدُّ منافياً له ، إذ كأنّه يقول سلَّمنا أنَّ المشكوك حلالٌ لكنَّ هذا ليس منه ، ومن المعلوم أنَّ هذا اللسان ليس لسان المنافاة ، فهو نظير ما إذا تعارضت البينتان إحداهما أنَّ المال كان في يد زيدٍ والأخرى على أنَّ يده(٣) بعنوان الغصب ، فإنَّها كأنَّها تصدق الأخرى فيما ادعته، لكنَّها تبين وجه اليد ، ففي المقام أيضاً الحاكم لا يعارض المحكوم في مقتضاه ، لكنّه(٤) يبيِّن أنَّ هذا الموضوع ليس داخلاً تحته ، ولذا لا يُعدُّ الحاكم والمحكوم المتوافقان في المفاد كالأصل الموضوعي والحكمي من المتعاضدين ، بل نقول إنَّ الأصل الحكمي لا يجري مع وجود الموضوعي .

وأمَّا في الحكومات التي لسانها لسان رفع الحكم عن موضوع الدليل المحكوم لا رفع نفس الموضوع كما في **«لا حرج..»** و **«لا ضرر..»** و**«لا شكَّ في النافلة..»** و**«لا تعاد..»** ونحو ذلك ؛ فلأنَّ الحاكم يبيِّن مقدار مدلول المحكوم فيرفع الحكم عن موضوعه بلسان البيان لا بلسان المنافاة ، والمبيِّن لا يعد معارضاً ومنافياً للمبيَّن، وبعبارة أخرى لسان الحاكم لسان الصلح لا الخصومة ، ولذا لا يحتاج في تقديمه إلى واسطةٍ من عقل أو غيره بخلاف التخصيص ، فإنَّ الخاص لا يبيِّن العام بلفظه بل

---

(١) في نسخة (ب): ولا بدَّ لرفع...
(٢) في نسخة (ب): بمقتضى .
(٣) في نسخة (ب): يده عليه .
(٤) في نسخة (ب): ولكنّه .

العقل يجعله مبيِّناً له ويرفع الخصومة بينهما.

والحاصل أنَّ جميع وحدات التناقض متحققة ومع ذلك لا تعارض بلحاظ أنَّ اللسان لسان الشرح والبيان لا التنافي فيرفع اليد عن أحد الظاهرين وهو ظاهر المحكوم، فيرتفع[1] التناقض، بل لأنَّ الآخر قرينةٌ عليه بلفظه، ولا في العام والخاص فيرفع اليد عن العام إنَّما هو لئلاَّ يلزم التناقض، وإلا فليس في أحد الكلامين ما يبيِّن الآخر.

هذا ويظهر من المحقق الأنصاري ﷺ أنَّ الوجه في عدم كونها[2] من التعارض تعدد الموضوع، وظاهره أنَّ هذا هو الوجه في جميع المحكومات حيث إنَّه بعدما ذكر أنَّه لا يتحقق التعارض إلا بعد اتحاد الموضوع قال [3]: ومنه يعلم أنَّه لا تعارض بين الأدلة الاجتهادية والأصول..، ثمَّ ساق الكلام في بيان ذلك إلى بيان الحكومة وميزانها وأردف ذلك بتتمة البيان بحكومة الأدلة الاجتهاديَّة.

وأنت خبير بأنَّ الموضوع واحد في المقام أيضاً خصوصاً بالنسبة إلى مثل «**لا حرج**» و «**لا ضرر**» فإنَّ الموضوع الحرجي موضوع للوجوب في قوله «توضأ» ولعدمه في قوله «**لا حرج**» وهكذا في سائر الموارد، بل الموضوع في الأدلة الاجتهاديَّة والأصول أيضاً واحدٌ كما عرفتَ في مثال شرب التتن، فإنَّ الموضوع الخارجي الذي هو التتن يصدق عليه أنَّه مشكوك، وأنَّه تتن، فهو داخلٌ تحت الدليلين؛ غاية ما يكون أنَّ الموضوع في لسان الدليل متعددٌ حيث إنَّه في أحدهما المشكوك بوصف أنَّه مشكوك وفي الآخر ذات الفعل مع قطع النظر عن العلم والجهل، وهذا المقدار غير كافٍ في نفي المعارضة والمنافاة، إذ المدار على اتحاد الموضوع ولو بالأخرة، وهو متحقق في المقام، فمع الإغماض من حيث الحكومة وأنَّ لسان الشرح غير لسان التعارض لا يتم المطلب.

هذا؛ ويمكن إرجاع ما ذكره أيضاً إلى ما ذكرنا بدعوى عود الضمير في قوله ومنه

---

(١) في نسخة (ب): لا ليرتفع.
(٢) في نسخة (ب): كونه.
(٣) فرائد الأصول: ٤ / ١١.

يعلم إلى قيد التنافي لا إلى قيد الاتحاد ، يعني ومن اعتبار التنافي في التعارض يسلم . . إلى آخره ، ويؤيده أنّه ضُرِبَ في بعض النسخ على قوله «إنَّ موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنّه مجهول الحكم» إلاَّ أنّه بعيد من سوق الكلام ، والضرب المذكور لا يفيد بعد كون تتمة الكلام ناظرة إلى بيان تعدد الموضوع ، وكلامه في أول أصل البراءة أيضاً ناظر إلى ذلك ، حيث قال[1]: وجه التقديم أنَّ موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل فلا معارضة بينهما، لعدم اتحاد الموضوع ، بل لارتفاع موضوع الأصل . . إلى آخره .

وفي بعض النسخ زيادة « لا » قبل قوله لعدم اتحاد . . إلى آخره ، إلاَّ أنّها أيضاً غير مفيدة لأنَّ سوق الكلام فيما بعد ظاهر في إرادة التعدد ، نعم يمكن أن يقال إنَّ غرضه أنَّ تعدد الموضوع في لسان الدليل يوجب دفع التعارض من جهة أنّه يستلزم تحقق الحكومة الرافعة للمنافاة لا أنَّ ذلك بمجرَّده كافٍ ، ففي الحقيقة الوجه في عدم كونها من المتعارضين[2] هو الحكومة بالبيان الذي ذكرنا، وتعدد الموضوع في لسان الدليل سببٌ في الحكومة بالنسبة إلى بعض الموارد، وفي الورود بالنسبة إلى بعضها الآخر ، فلا يريد بيان أنَّ الموضوع متعدد بحيث يرتفع به بمجرَّده التنافي ، وكيف كان فالوجه ما ذكرنا ، والتعدد في لسان الدليل بمجرَّده لا يتمم المطلب ولا حاجة إليه بعد كون المدار على كون اللسان لسان الشرح والبيان ، وإن قلنا إنَّ هذا المقدار من التعدد يكفي في مقام رفع المنافاة والمناقضة بين ثبوت الحكم الواقعي في الواقع وثبوت الحكم الظاهري فيما إذا لم يكن الواقع منجَّزاً على المكلَّف ، لكن لا دخل له بمقامنا .

هذا إذ الكلام في المقام مع وجود الدليل على الواقع ، والغرض رفع التعارض بين الدليل والأصل وأنَّ الواجب هو الأخذ بالأول دون الثاني ، وفي ذلك المقام لا يكون دليل اجتهادي وإنَّما المرجع هو الأصل ، والغرض أنّه لو كان الأصل على خلاف

---

(١) فرائد الأصول : ٢ / ١١ .

(٢) في نسخة (ب): من التعارض .

الواقع لا يضر وجوب الأخذ به في مقام[1] الحكم الواقعي واقعاً، ولا يلزم التزام التصويب ، ومن ذلك ظهر ما في كلام بعضٍ في المقام حيث إنّه أورد على ما ذكره المحقّق المذكور من تعدد الموضوع في مقام إثبات عدم التعارض بين الأصل والدليل : بأنَّ المغايرة بين الموضوعين إنّما هي بالإطلاق والتقييد ، لا بالمباينة وهي غير مجدية في دفع[2] التنافي عند من لا يجوِّز اجتماع الأمر والنهي بتعدد الجهة ، لأنّه إذا قامت الأمارة على حرمة شرب التتن فقد دلَّت على ثبوتها مطلقاً ، لأنَّ مداليل الأمارات غير مقيَّدة بالعلم والجهل ، وثبوت الحرمة له مطلقاً لا يجتمع مع إباحته مقيَّداً بالجهل ، أو بقيدٍ آخر .

ثمَّ قال في بيان عدم التعارض : إنَّ مفاد الدليل هو الحكم الشأني ، ومفاد الأصول هو الحكم الفعلي ، ولا تنافي ولا تضاد بينهما، وإن كان بالنفي والإثبات ، لأنَّ القابليّة والاستعداد لا ينافيان فعليَّة الأصل ، فالتنافي مرتفعٌ باختلاف المحمول ؛ توضيحه: إنَّ مفاد قوله **الخمر حرام** كونه مبغوضاً في الواقع ؛ بحيث لو علم به المكلَّف لكان معاقباً عليه، ومعنى «**الناس في سعة ما لا يعلمون**» أنّه لا عقاب على الجاهل ، فالنهي المستفاد من الأول ليس ضداً للإباحة المستفادة من الثاني ، إذ ليس مقتضى الأول هو المنع الفعلي حتى ينافي الترخيص الفعلي.. انتهى .

إذ يرد عليه أنَّ تعدد المحمول إنَّما يناسب المقام الآخر لا مقامنا ، هذا مع أنّه غير تامٍ في نفسه أيضاً ـ كما سيأتي ـ وأيضاً لازم بيانه تقديم الأصل العملي والحكم بالإباحة الفعليَّة، وحمل النهي المستفاد من الدليل على الواقعي الشأني مع أنّه لا إشكال في تقديم الدليل على الأصل في مقام العمل ، وطرح الأصل عند وجود الدليل ، وإنّما الكلام في أنّه من باب التعارض والترجيح أو خارج عن باب التعارض.

ثمَّ إنّه قد استفيدَ ممَّا ذكره في الإيراد أنّه لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد الجهة لا مانع من العمل بهما، وأنّه يتعدد الموضوع حينئذٍ ، وكذا لو قلنا باختلاف الأحكام بالعلم والجهل ، وأنت خبير بأنّه لا ربط لمسألة جواز الاجتماع ولا

---

(١) في نسخة (ب): في بقاء .
(٢) في نسخة (ب): رفع .

لمسألة التصويب والتخطئة بالمقام ، إذ مع فرض تجويز الاجتماع لا نقول بالأخذ بالأصل والدليل معاً، وكذا على القول بالتصويب ، إذ مع فرض وجود الدليل في مقابل الأصل العملي لا يجوز الأخذ بالأصل ، وإن قلنا بتغيُّر الأحكام بالعلم والجهل ، فهذا أيضاً إنَّما يناسب المقام الآخر ، وهذا واضح جداً .

وبعد اللّتيا والتي لابأس بعدٍّ[1] الحاكم والمحكوم من المتعارضين ، غاية الأمر أنَّ الحاكم مقدَّم على المحكوم ، والوجه في تقديمه :كونه مبيِّناً ومفسِّراً ، بخلاف العام والخاص ، فإنَّ تقديم الخاص من دلالة العقل ، فإنَّ هذا المقدار من الفرق لا يقتضي خروجها عن باب [2] التعارض بعد وجود مناطه فيها ، وهو تنافي مفاد الدليلين بمعنى عدم إمكان الأخذ بظاهر كل منهما، ولذا قد يقدم المحكوم إذا كانت قوَّة دلالته على مدلوله بمقدار يزيد على دلالة الحاكم ، ولو بعد ملاحظة نظره حسبما عرفتَ سابقاً، والأمر سهل .

تذييل: [دفع المنافاة بين مؤديَّات الأصول والواقع المجهول]

لابأس بالتعرض للمقام الآخر الذي أشرنا إليه على سبيل الإجمال ، حسبما يقتضيه مقام الإستعجال، وإن لم يكن للتفصيل مجالٌ فنقول : قد يتخيل التناقض بين مؤديَّات الأصول والواقع المجهول إذا كانت مخالفة له بناءً على ما هو الصواب من التخطئة من عدم تغير الأحكام الواقعيَّة بالجهل ، فإنَّ الموضوع الخارج الواحد على هذا يتصف بحكمين مختلفين مآلهما إلى التناقض ، فإنَّه إذا كان الشيء الخارجي حراماً أو واجباً واقعياً[3] ، ولم يكن عليه دليل ، وأدَّت الأصول إلى حليَّته أو عدم وجوبه ، يلزم ما ذكر .

وهذا إنَّما يتوجَّه بناءً على كون مؤديَّات الأصول أحكاماً ظاهريَّة شرعيَّة ، إذ على الوجه الآخر وهو كونها أعذاراً شرعيَّة نظير مؤديَّات الطرق على ما هو التحقيق من أنَّها كالطرق العقليَّة في أنَّها لا تُحدث حكماً على المكلَّف ، وإنَّما الواجب عليه

(١) في نسخة (ب): لعدٍّ .
(٢) في نسخة (ب): من باب .
(٣) في نسخة (ب): واقعاً .

العمل بها على وجه الطريقيّة والمرآتيّة فإن أصابت الواقع فبها، وإلا فلا يحدث بسببها شيءٌ ، فلا إشكال ، إذ على هذا يكون حاصل الترخيص بالعمل بأصالة البراءة مثلاً أنّه إذا كان الشيء مجهولاً فيجوز تركه أو فعله، وإن كان في الواقع حراماً أو واجباً، والمكلّف معذور في الترك أو الفعل.

وكذا مؤدى استصحاب الوجوب أو الحرمة أنّه يجب عليك الإتيان به لاحتمال كونه واقعاً ، فإن صادف فهو ؛ وإلا فلا وجوب ولا حرمة ، فيكون مفادهما بتخير[1] التكليف الواقعي المجهول على فرض تحققه .

وبالجملة : فحال الأصول حال ما إذا اعتقد المكلّف بعدم التكليف أو بثبوته وكان جهلاً مركبّاً ، وتظهر الثمرة بين كونها أحكاماً أو أعذاراً في صورة المخالفة لها إذا لم يخالف عمله الواقع ، فإنّه لا يعاقب بناء على كونها أعذاراً ويعاقب [2] على كونها أحكاماً ، وهذا الترخيص الظاهري أو الإيجاب والتحريم الظاهريّان بناء على العذريّة نظير ترخيص الصبي والصائم لا يعدُّ حكماً شرعيًا، ونظير الجزم بالتكليف مع كونه جهلاً مركباً ، فإنّه إيجاب أو تحريم خيالي لا حقيقي ، وأيضاً إنّما يتوقّف على ما هو التحقيق من القول بكون الأحكام الواقعيّة أحكاماً مطلقة لا من قبيل الواجب المشروط حسبما يقول صاحب الفصول ، إذ بناءً عليه أيضاً لا إشكال إذ لازمه عدم الحكم عند عدم الشرط ، وهو العلم بالواقع .

هذا ويمكن دفع الإشكال بوجوه :

أحدها: دعوى تعدد الموضوع ؛ ومن المعلوم أنَّ وحدته من شرائط التناقض ، فموضوع الأصول الشيء بوصف أنّه مجهول الحكم ، وموضوع الحكم الواقعي[3] ذات الفعل ، وهذا هو الظاهر من المحقق الأنصاري ﷺ في أوّل أصل البراءة[4] ، ويظهر من كلامه في مقامات أُخَر أيضاً .

وفيه : ما عرفت من أنَّ الفعل الخارجي الواحد متّصف بالعنوانين فيلزم اجتماع

---

(١) في نسخة ب : تخيير .
(٢) في النسخة (ب): ويعاقب على تقدير.. .
(٣) في نسخة (ب) : الواقعي المجهول.. .
(٤) فرائد الأصول: ٢ / ١١ ـ ١٢ .

الحكمين ، والسرُّ فيه أنَّ الحكم الواقعي إذا كان لذات الفعل فيثبت في حال الجهل أيضاً بناءً على التخطئة ، فلا يندفع الإشكال مع أنَّ هذا البيان لا يجري في مؤديات الطرق إذا كانت مخالفة للواقع ، بناءً على كونها أحكاماً شرعيَّة ، مع أنَّ الاشكال جارٍ فيها أيضاً على هذا الوجه .

الثاني : دعوى تعدد المحمول حسبما ظهر من كلام البعض المتقدم ؛ فإنَّ كلامه وإن كان في المقام السابق إلا أنَّه مناسب لهذا المقام ، ولازمه(١) القول به هنا بطريق أولى ، مع أنَّ الظاهر أنَّ غرضه بيان حال هذا المقام ، وإن كان اختلط عليه الأمر وحاصله أنَّ الحكم الواقعي إنَّما هو مجرد إنشاء نيَّة للوجوب(٢) أو الحرمة مثلاً فلا ينافي الترخيص الفعلي ، وكأنَّه يجعل الأحكام الواقعيَّة عبارة عن مجرد المحبوبيَّة والمبغوضيَّة دون الطلب والتكليف .

وفيه : إنَّ هذا في الحقيقة إنكار للحكم الواقعي ، وإن أراد الوجوب الحقيقي والحرمة كذلك ، فلا يتعدد المحمول حينئذٍ ، إذ مفاد الأصول نفيها(٣).

الثالث : دعوى تعددهما من حيث القوَّة والفعل ، حيث إنَّ الحكم الواقعي شأني والظاهري فعلي .

وفيه: إنَّ هذا إنَّما يصح إذا قلنا إنَّ الحكم الواقعي شأنيَّة (٤)الوجوب أو الحرمة وليس كذلك ؛ بل هو الوجوب والحرمة الشأنيَّان ، وفرقٌ واضحٌ بين شأنيَّة الحكم وبين الحكم الشأني ، والذي يرفع التناقض إنَّما هو الأول دون الثاني كما لا يخفى من ملاحظة قولك زيد كاتب بالقوة، وزيد ليس بكاتب بالفعل ، حيث إنَّك تريد من الأول شأنيَّة (الكتابة، لا أنَّه كاتبٌ ، وفي المقام ندعي أنَّ الوجوب ثابتٌ في الواقع لا أنَّ له شأنيَّة)(٥) الوجوب ، وإلا رجع(٦) إلى إنكار الحكم الواقعي أو إلى مذهب

---

(١) في نسخة (ب): ولازم له .
(٢) في نسخة (ب): الشأنيَّة للوجوب ، وهو الصواب .
(٣) في نسخة (ب): نفيهما .
(٤) بعدها في نسخة (ب): الحكم أي شأنيَّة.. .
(٥) ما بين القوسين لم يرد في نسخة (ب) .
(٦) في نسخة (ب): يرجع .

من [١] صاحب الفصول الذي هو نوع من التصويب .

الرابع: دعوى تعددهما من حيث المرتبة ، ولا تناقض بين الشيء وبين ما لا يكون في مرتبته ، بل التناقض إنّما هو بين الفعليّين أو الشأنيّين .

بيان ذلك : إنَّ الخطاب الواقعي خطابٌ شرعي غير واصل إلى المكلّف ، والفعلي خطاب واصل ، والأول وإن كان متحققاً في حد نفسه بمعنى تماميَّة جميع مراتبه من المحبوبيَّة والحسن والطلب ، إلا أنَّ طلبه لم يتعلق بالمكلّف تعلقاً يستحق معه العقاب على المخالفة ، والثاني تعلق به كذلك .

فإن قلت: كيف يمكن تصوير الحكم مع عدم التنجز ، فإنَّ الطلب عبارة عن البعث والتحريك ، وهما مفقودان في الجاهل ، فغاية ما يتعلق بالنسبة إليه هو الحسن الذاتي للفعل والمقتضي للطلب وهو غير كافٍ مع المانع الذي هو الجهل، وما الفرق بينه وبين العجز المانع عن الطلب عندك حيث لا تقول إنَّ العاجز مكلّف شأني [٢] .

قلت: الطلب هو إنشاء البعث والتحريك ، ولا يلزم من وجوده الإنشائي [٣] في الإنبعاث والتحرك ، فهو من قبيل البيع الذي هو عبارة عن إنشاء التملك وإن لم يتحقق تملك ، فمجرد هذا الإنشاء طلبٌ فليس من قبيل الكسر والانكسار حيث إنَّ الأول لا يتحقق بدون الثاني ، ولذا لو قال للحمار أو الجدار آفعل يقال إنَّه طلب منه غاية الأمر أنَّه قبيحٌ ففي المقام أيضاً نقول الطلب متحققٌ وإن لم يتحقق وجوب فعلي ، إلا أن يقال إنَّ مجرَّد الإنشاء غير كافٍ إلا في تحقق الوجوب الانشائي، والكلام في الوجوب الحقيقي [٤] فلا يكفيه الوجود الإنشائي المتحقق بالنسبة إلى [٥] الحمار والجدار ، بل أزيد من ذلك [٦].

---

(١) الظاهر زيادة كلمة «من» هنا .

(٢) في نسخة (ب) : شأناً .

(٣) في نسخة (ب) : وجود الإنشاء .

(٤) كتب بعد هذا في النسخة (ب) : الشرعي ، فليس المقام من قبيل البيع أيضاً فإنَّ البيع مجرد التمليك الإنشائي وليس أزيد من ذلك ، بخلاف الوجوب.. .

(٥) بعدها في النسخة (ب) : مثل.. .

(٦) قوله «بل أزيد من ذلك» لا توجد في نسخة (ب).

وفيه : إنَّ الوجوب الشرعي أيضاً ليس أزيد[١] من الوجوب الانشائي الحاصل بقول الشارع **آفعل** مع قابليَّة المحل لا لمثل الحمار والجدار، وبالطلب والإيجاب يحصل الوجوب الشرعي وإن لم يحصل الإنبعاث والتحريك ،كما هو كذلك بالنسبة إلى العالِم العاصي وهو غير معتبر في تحقق الوجوب ، ويبقى الإشكال في الفرق بين الجهل والعجز .

والجواب : إنَّ الفارق هو الإجماع والأدلَّة ، وإلا فبحسب حكم العقل لا مانع من جعل الحكم الواقعي بالنسبة إلى العاجز أيضاً، وتظهر الثمرة في وجوب القضاء بعد القدرة، بل قد عرفتَ سابقاً تحققه بالنسبة إلى بعض الأفراد[٢] ، كما في الواجبين المتزاحمين .

وكيف كان فبعد تصوير الحكم الواقعي نقول : التناقض مرتفع بتعدد المرتبة .

فإن قلت : أي الوحدات الثمانية مرتفعة على هذا الوجه ؟

قلت : تعدد المرتبة نظير تعدد المكان ، وإن شئت فقل[٣] إنَّه يرجع إلى تعدد المحمول ، حيث إنَّ الحكم الواصل غير الجكم الغير الواصل ؛ هذا غاية تقريب هذا الوجه ، ومع ذلك الإنصاف أنَّه مشكلٌ ، إذ لازمه جواز جعل حكمين واقعيين متنافيين إذا كان أحدهما منجَّزاً والآخر غير منجز ، ولا نلتزم به ، وقياس المقام على الترتب الذي يقوله بعض المحققين في حاشيته على المعالم[٤] في مسألة اجتماع الأمر والنهي باطل ، بعد بطلان الحكم في المقيس عليه على ما حُقِّقَ في محله ، والأولى أن يقال في دفع الإشكال بتعدد المرتبة ، لكن لا بالبيان المذكور بل بأنَّ الحكم الواقعي ثابتٌ في الواقع ، وليس في مرتبة الحكم الظاهري أصلاً ، والظاهري ثابت في الظاهر ، وليس في مرتبة الواقعي ، فلا نفرق بين الواصل وغير الواصل حتى يرد ما ذكر من لزوم جواز جعل حكمين واقعيين مختلفين بالوصول وعدمه ، مع معلوميَّة عدم جوازه من حيث إنَّ نحو الحكمين حينئذٍ واحد وإن تنجز أحدهما دون

---

(١) في النسخة (ب) : بأزيد .

(٢) في نسخة (ب) : أفراده .

(٣) بعدها في نسخة (ب) : إنَّه وزائدٌ على الثمانية وأنَّ الوحدات تسعاً، وإن شئت فقل.. .

(٤) هداية المسترشدين : ٣ / ١٠٧ ـ ١٠٨ .

الآخر ، إذ التنجز وعدمه لا يوجب اختلاف نحو الحكمين ، إذ ليس هو إلا صحَّة العقاب وعدمها، وإلا فيثبت[١] الطلب والمطلوبيَّة منهما على الحق سواء ، ولذا لا تتغير كيفيَّة الحكم بالوصول إلى المكلَّف ، بل ليس إلا صحَّة العقاب معه وعدمها مع عدمه .

بل نقول : إنَّ الحكم الظاهري في حيثيَّة كونه طلباً وإنشاء للوجوب أو غيره نظير الواقعي إلا أنَّه في مرتبة الظاهر فقط ، كما أنَّ الواقعي في مرتبة الواقع فقط ، فجميع الوحدات متحققة إلا وحدة المرتبة .

فإن قلت : إنَّ الحكم الظاهري وإن لم يكن في مرتبة الواقعي إلا أنَّه ثابتٌ في مرحلة الظاهري ، إذ المفروض أنَّه ثابت لذات الفعل ولو حال الجهل .

قلت : يُمنع ثبوته في مرحلته ومرتبته ، بل هو ثابتٌ حال الجهل في مرتبة الواقع في حدٍّ[٢] نفسه ؛ نظير حليَّة الغنم المغصوب في مرتبة الغنميَّة في مقابل الحرمة الذاتيَّة الثابتة لمثل الكلب والهرَّة ، فهو حلالٌ ذاتي حرامٌ فعلي ؛ ففيما نحن فيه أيضاً نقول إنَّه حرام واقعي في حال الجهل ، وحلال فعلي ، ولا يتخطى شيء من الحكمين عن حدِّه حتى يلزم التناقض ، ولا يلزم من هذا البيان تجويز اجتماع الحكمين الواقعيين المختلفين[٣] بالتنجز ؛ فضلاً عن مثل ما ذكره المحقق المشار إليه في مسألة الإجتماع من الحكمين الواقعيين المنجَّزين : بدعوى أنَّ أحدهما مترتب على عصيان[٤] الآخر فلا تغفل .

[المقام] الرابع : في بيان كيفية تقديم الأدلة الإجتهاديَّة على الأصول

فنقول : الكلام تارة في بيان حالها مع الأصول اللفظيَّة فهنا موضعان :

[الموضع] الأول : في كيفية تقديمها على الأصول العمليَّة: وهي قسمان عقليَّة وشرعيَّة :

---

(١) في النسخة (ب): بدل «فيثبت» كتب «فحيثيَّة» .

(٢) في نسخة (ب): وفي حد نفسه .

(٣) في النسخة (ب): حكمين واقعيين مختفين .

(٤) في النسخة (ب): العصيان .

أمّا بالنسبة إلى الأصول العقليّة كأصالة البراءة والإحتياط والتخيير العقليّات ، فلا إشكال في أنّه من باب الورود ، إذ موضوعاتها ـ نحو عدم البيان في الأولى واحتمال العقاب في الثانية [١]ـ ترتفع بالدليل الاجتهادي الظني ضرورة أنّ حكم العقل معلّقٌ على عدم ما يكون حجّةً شرعيّة ، بل ترتفع موضوعاتها إذا كان في قبالها أصلٌ تعبدي شرعي فضلاً عن الدليل الإجتهادي ، كما هو واضح .

وأمّا بالنسبة إلى الأصول التعبديّة الشرعيّة كالإستصحاب وأصل البراءة بناء على اعتبارها بالأخبار المقرّرة لحكم العقل ، فيمكن أن يقال فيه وجوه ؛ وقبل الشروع[٢] نذكر أمرين :

أحدهما: إنّ المعارضة البدويّة إنّما هي بين الأصول ونفس الأدلّة ، لا بينها وبين دليل اعتبار الأدلة وبين[٣] دليليهما، وقد يتخيّل أنّها بين دليليهما بدعوى أنّ قول العادل مثلاً مع قطع النظر عن دليل الإعتبار لا اعتبار به ، فلا يعدُّ معارضاً للأصل .

وفيه : ما لا يخفى! إذ التنافي إنّما هو بين نفسيهما، ودليل الاعتبار لا يفيد إلا الإعتبار، فقول المخبر «التتن حرام» مناف لقوله «المشكوك حلال» غاية الأمر أنّه مع عدم اعتباره لا اعتبار بمنافاته ولا يضر في الأخذ بالأصل، وإلا فالمنافاة حاصلة قبل دليل الاعتبار، ولازم هذا القول أنّه لو فرض كون دليل الأصل أيضاً خبراً ظنياً كان التعارض بين آية النبأ ونفسها مثلاً، بل لازمه في تعارض الخبرين الظنيين أن يكون التعارض بين دليليهما، وليس كذلك قطعاً.

الثاني: إنّ المراد من الدليل الاجتهادي على ما ذكره المحقق الأنصاري‏ﷺ في أواخر باب الاستصحاب: ما يكون ناظراً إلى الواقع ، واعتبر من حيث نظره وكشفه عن الواقع[٤] كالأخبار في الأحكام ، والأمارات في الموضوعات ، فحينئذٍ ما لا يكون ناظراً أو يكون معتبراً لا من حيث نظره وكشفه عن الواقع يكون من الأصول

ويمكن أن يقال إنّ الاعتبار بكيفيّة الإعتبار ؛ فما اعتبر لاستكشاف الواقع دليل

---

(١) بعدها في نسخة (ب): والتنجز في الثالثة .

(٢) بعدها في النسخة ب : فيها .

(٣) في نسخة (ب): أو بين .

(٤) كلمة «وكشفه عن الواقع» لا توجد في النسخة (ب).

وأمارة[١] ، وإن لم يكن ناظراً إلى الواقع ، إذ يمكن أن يعتبر الشارع ما لا نظر له إلى الواقع على وجه الكشف التعبدي ، بل يمكن أن يجعل خلاف نظر الناظر كاشفاً تعبديًّاً عن الواقع ،كأن يقول إذا أخبرك الفاسق فَخُذْ بخلاف قوله ، على أنّه الواقع، فيكون حاصل الفرق : أنَّ ما اعتبره الشارع على وجه الطريقيَّة والمرآتيَّة يكون دليلاً ، وما كان مبيِّناً لحكم العمل يكون أصلاً عمليًّاً ، ولا يلزم أخذ الشك في موضوعه ، نعم لابدَّ من أخذه في دليل اعتباره إمَّا في لسان الدليل أو من الخارج ،كما أنّه لا يعتبر عدم أخذ الشك في لسان دليل اعتبار الدليل الاجتهادي ، فلو قال إذا شككت فاعمل بخبر العادل ، واستكشف منه الواقع ، لا يخرج عن كونه دليلاً، بل يمكن أن يقال جميع الأدلة الاجتهاديَّة قد أُخِذَ الشك في دليل اعتبارها، وإلا فمع العلم بالواقع في أحد الطرفين لا يجوز العمل بها، غاية الأمر أنّه قد يذكر ذلك في لسان الدليل وقد لا يذكر.

نعم لا يمكن أخذ الشك في نفس موضع[٢] الدليل الاجتهادي بخلاف الأصل فإنَّه قد يؤخذ الشك في نفس موضوعه ، وقد يؤخذ في دليل اعتباره ، فالأول كالأصول الأربعة المعروفة ، والثاني كاليد والبيِّنة ونحوهما إذا جعلناهما من باب الأصل لا الأمارة ، فإنَّ الأصل التعبدي حينئذٍ هو اليد، وليس الشك معتبراً في نفسها، بل في دليل اعتبارها حيث إنَّ الدليل قيَّد اعتبارها بحال الشك ، سواء كان مذكوراً في لسان الدليل أو لا ، وهذا بخلاف أصل البراءة ، فإنَّه عبارة عن قوله «**المشكوك حلال**»، والإستصحاب فإنَّه عبارة عن الأخذ بحالته[٣] السابقة عند الشك ، ولو كان الاستصحاب عبارة عن نفس الحالة السابقة كان كاليد والبيِّنة ، فالدليل الإجتهادي كالأصل العملي في أنّه أخذ في دليل اعتباره الشك ، إمَّا في لسان الدليل أو في الخارج ، ومفارقٌ معه في أنّه لا يكون الشك معتبراً في موضوعه بخلاف الأصل ، فإنَّه قد يكون كذلك[٤].

---

(١) في نسخة (ب): أو أمارة .
(٢) هكذا في النسخة ؛ والظاهر أنّها موضوع .
(٣) في نسخة (ب): بالحالة .
(٤) وبعبارة أخرى أنَّ الفارق بين الدليل الإجتهادي والأصل أنَّ الشك مأخوذ في الأول في مقام

ثمَّ لا يخفى أنَّه يمكن أن يقدم الدليل الإجتهادي الذي لم يتعلق[١] في لسان دليل اعتباره على الشك على ما كان معلَّقاً عليه، وكذا الأصل العملي، وكيف كان فظهر أنَّ الملاك في الفرق أنَّ مؤدى الأصل حكم مقام[٢] العمل، وهو مرجع للعمل[٣] عند الشك، ومؤدى الدليل نفس الواقع، ولو بالجعل والتنزيل، فهو مبين للواقع، وطريق إلى تعيينه.

ثمَّ لا فرق في كون الشيء دليلاً بين أن[٤] يكون لسان دليل اعتباره تنزيله منزلة العلم حتى يكون جعل مؤداه منزلة الواقع مفهوماً بالتبع، أو يكون لسانه من الأول لسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع، على وجه يستتبع جعله منزلة العلم.

وبعبارة أخرى لا فرق بين أن يكون المجعول أولاً الطريقيَّة إلى الواقع ليكون جعل المؤدى بالتبع، وبين أن يكون المجعول أولاً نفس المؤدَّى ليكون جعل الطريقيَّة بالتبع، إذا عرفتَ ذلك فنقول:

الوجه الأول: لتقديم الأدلَّة على الأصول: الحكومة[٥]؛ ويمكن تقريرها بوجوه:

أحدها: ما ذكره المحقق الأنصاري‌ﷺ من أنَّ الدليل الاجتهادي بملاحظة دليل اعتباره ناظر إلى الأصول بنفي الحكم من موضوعاتها أو بنفيها لينتفي حكمها، وذلك لأنَّ معنى جعل الأمارة حجَّة أنَّه لا يُعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع، فالحكم المترتب على الإحتمال لا يترتب عليه بعد وجود الأمارة، قال[٦]: فمؤدى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه الأحكام المجعولة للمجهولات.

وحاصل مرامه أنَّ قوله صدِّق العادل في قوَّة قوله ألغِ احتمال الخلاف، ولا يترتب على الإحتمال ما كان يترتب عليه لولا هذا الخبر من الأمارة العقليَّة والشرعيَّة

⬅

الثبوت وملغى في مقام الإثبات، وفي الأصل قد أخذ الشك فيه ثبوتاً وإثباتاً.

(١) في نسخة (ب): يعلق.

(٢) في نسخة (ب): لمقام.

(٣) في نسخة (ب): العمل.

(٤) في نسخة (ب): أو أن

(٥) حق العبارة هكذا: تقديم الأدلة على الأصول للحكومة.

(٦) فرائد الأصول: ٤ / ١٣.

، ويمكن أن يُورَد عليه أوَّلاً بالنقض بالأصول التعبديَّة ، خصوصاً إذا كانت ناظرة إلى الواقع ، ولم يعتبرها الشارع من حيث نظرها، فإنَّه إذا جعلها الشارع حجَّة فقد أمر بعدم الإعتناء باحتمال خلافها، فيلزم أن تكون في عرض الأدلة الإجتهاديَّة ، ومعارضة معها ؛ مثلاً إذا قال آعمل باليد أو البيِّنة أو بخبر العادل مثلاً، وفرضنا أنَّه اعتبرها لا بلحاظ نظرها فهي من الأصول ، ومع ذلك لسان دليل اعتبارها كلسان دليل اعتبار الأدلة ، وإن شئت فقلْ قوله آعمل بالخبر العادل مثلاً لا يتفاوت حاله من حيثيَّة [توخي][(١)] إلغاء احتمال الخلاف بين أن يكون من باب الطريقيَّة أو التعبديَّة ، بل في مثل الإستصحاب إذا قال آعمل بالحالة السابقة يكون معناه ألغِ احتمال خلافها ، فيكون معارضاً مع الأدلة ، إذ كما أنَّه أمر بإلغاء احتمال الخلاف في الدليل المقابل له كما أمر بإلغاء احتمال الخلاف فيه ، فإذا أخبر العادل بفسق زيدٍ وكان عادلاً سابقاً فيجب إلغاء احتمال [خلاف] [(٢)] العدالة بمقتضى الإستصحاب، وإلغاء احتمال خلاف الفسق بمقتضى الخبر .

وكون الأصول المذكورة معلَّقة على الشك دون الأدلة لا يثمر ، بعدما عرفت من أنَّ اعتبار الأدلة أيضاً معلَّق على الشك ، نعم لم يؤخذ الشك في موضوعها، ومورد النقض من الأصول المذكورة أيضاً كذلك ، حيث إنَّ الشك لم يعتبر في موضوعها[(٣)]، بل في دليل اعتبارها، ولذا خصصنا مورد النقض بما كان ناظراً إلى الواقع ، ولم يعتبر من حيث نظره، والإستصحاب وإن أخذ الشك في موضوعه ، إلا أنَّه من باب الإصطلاح حيث إنَّه في الإصطلاح عبارة عن الأخذ بالحالة السابقة عند الشك ، ففي الحقيقة المرجع هو الحالة السابقة عند الشك ، وهي الدليل والحجة ، نظير اليد فيصح النقض به أيضاً.

فإن قلت : الأدلة الاجتهاديَّة وإن كانت مقيَّدة بحال الشك إلا أنَّه لم يذكر في دليل حجيَّتها، بل هو مطلق ؛ غاية الأمر أنَّه مقيَّد في الواقع بصورة الشك ، بخلاف تلك

---

(١) كلمة غير واضحة وقد رسمنا ما يظهر لنا منها .

(٢) أثبتناها من نسخة (ب) .

(٣) مراده هذه الأصول المذكورة ؛ وإلا فقد تقدم منه أنَّه قد يؤخذ الشك في موضوع الأصل وقد يؤخذ في دليله ، وعلى كل حال فهو ممكن الأخذ في موضوعه في الجملة .

الأصول ، ففرق بين[١] «**إذا شككت فاحكم بكذا أو فارجع إلى كذا**» وبين أن يقول «**اعمل بكذا مطلقاً**» فالثاني مقدم على الأول من حيث إنَّ الأمر بإلغاء احتمال خلافه يقتضي رفع الشك المعلّق عليه الرجوع إلى الأمر الفلاني كاليد والحالة السابقة[٢] .

قلت :

أولاً : قد عرفت سابقاً أنّه يمكن أن يذكر التعليق على الشك في لسان دليل الدليل الإجتهادي أيضاً، والظاهر تقدمه على الأصول مع ذلك ، ولازم هذا البيان كونها في عرض واحد .

وثانياً : قد لا يذكر في لسان دليل الأصل كما هو كذلك بالنسبة إلى اليد والبيِّنة ونحوهما ، إذ لم يقل «**إذا شككت فاعمل باليد**» بل أطلق ، كما في دليل حجيَّة الأخبار .

فإن قلت : حاصل ما ذكرت أنَّ بعض الأصول لسان اعتبارها نظير لسان دليل اعتبار الأدلة في الأمر بإلغاء احتمال الخلاف ، ولكن نحن نقول إنَّ الأمر بإلغاء الإحتمال في جعل الطرق غير نحو الأمر بإلغاء الاحتمال في الأصول ، فإنَّ الأول من حيث الكشف والإراءة للواقع بخلاف الثاني ، فإنَّه ليس كذلك ، بل من حيث إنَّه حكم لمقام العمل .

قلت : نعم ؛ ولكن هذا مطلب آخر والفرض أنَّ وجه الحكومة والتقدم ليس مجرد عدم الإعتناء باحتمال الخلاف حسبما يظهر من بيان المحقق المذكور .

وثانياً : بالحل ، وهو إنَّا نمنع كون دليل الاعتبار ناظراً إلى إلغاء الشك وعدم ترتيب الأحكام الثابتة له ، فإنَّه يصحُّ إيجاب العمل بالطرق مع عدم جعل حكم للشك أصلاً.

فإن قلت : إنَّ هذا إنَّما يمنع عن النظر العمدي كما هو ظاهر كلام المحقق ولا يمنع عن النظر القهري[٣]، وإن كان خلاف ظاهر بياناته .

---

(١) بعدها في نسخة (ب): قوله .

(٢) قوله «كاليد والحالة السابقة» لا توجد في نسخة (ب).

(٣) بعدها في نسخة (ب): إذا ادعاه مدعٍ ، بل يمكن أن يكون نظره أيضاً إلى النظر القهري...

قلت : يمكن منع ذلك أيضاً بالبيان المذكور ، فإنَّ معنى صدِّق العادل ليس إلا الحكم بصدقه وترتيب آثار الواقع على مؤداه لا إلغاء الشك ، إذ معنى إلغاء احتمال الخلاف الأخذ بالطرف المخبَر به من الإحتمالين وطرح الطرف الآخر ؛ لا طرح الشك .

وبعبارة أخرى : الإحتمال له طرفان ؛ مثلاً : إذا شكَّ في حرمة شيء وحليَّته فيحتمل الحليَّة ويحتمل الحرمة ، وإذا أخبر مخبرٌ بالحرمة فقد عيَّن هذا الطرف والشارع أمر بالأخذ به وطرح الطرف الآخر ، بمعنى ترتيب[1] آثار الحليَّة ولم يأمر بطرح الشك وجعله كالعدم حتى يستلزم ما ذكر من عدم إجراء الآثار المعلَّقة عليه ، فمعنى صدِّق العادل حينئذٍ ليس إلا الحكم بالحرمة ، فكأنَّه قال الشارع ابتداء الشيء الفلاني حرام ، فلا نظر فيه إلى نفي أحكام الشك .

فإن قلت : معنى إلغاء الإحتمال أزيد ممَّا ذكرت ، إذ كما يقتضي عدم الحكم بالطرف المقابل يقتضي عدم البقاء على الشك أيضاً، حيث إنَّه منافٍ للتصديق ، فهو دالٌّ على نفي آثار[2] الشك والإحتمال .

قلت : لو سلَّمنا ذلك نقول: إنَّ لازمه النظر القهري أو القصدي إلى الآثار العقليَّة المعلَّقة على الشك لا الآثار الشرعيَّة ، فكأنه قال **لا ترتب آثار الخلاف ولا تتوقف أيضاً** مثلاً: إذا شك في شيء فمع عدم جعل الطريق يتحير ويرجع إلى حكم العقل ، ففي بعض المقامات يحكم بالإحتياط وفي بعضها يحكم بالبراءة ، وفي بعضها بالتخيير ، كلٌّ في محله ، فإذا جعل طريقاً فكأنَّه يقول لا تشك في أنَّ الواقع كذا فلا ترتب أثر الخلاف ولا تتوقف حتى ترجع إلى حكم العقل ، فالإلغاء الذي هو لازم جعل الطريق إنَّما هو بالنسبة إلى موضوع الحكم العقلي لا الشك الذي هو موضوع للحكم التعبدي الشرعي .

لا أقول : لا يمكن أن يكون ناظراً إليه ؛ بل أقول لا يكون هذا لازماً لقوله آعمل بكذا وصدِّق المخبِر أو نحو ذلك .

---

(١) في النسخة (ب): عدم ترتيب .
(٢) بعدها في النسخة (ب): خلاف المخبر به وعلى نفي آثار.. .

فإن قلت: إذا قال **ألغِ احتمال الخلاف** فهو مطلقٌ ولازمه نفي مطلق الآثار أعم من العقليّة والشرعيّة .

قلت : الإطلاق إنّما هو إذا قال ألغِ الإحتمال ولا تكن شاكّاً أو لا تشكَّ ونحو ذلك لا إذا كان لازماً لقوله صدِّق ، فإنَّ اللازم إنّما يؤخذ بمقدار الملزوم ، ففرقٌ بين ما كان بنفسه عنواناً وبين ما كان لازماً لشيء آخر ، ففي الثاني لا إطلاق ؛ ألا ترى أنّه لو قال يحرم عليك كذا ، يؤخذ بإطلاقه، وأمّا إذا أمر بشيء قلنا إنَّ الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده لا يؤخذ بإطلاق ذلك النهي ، بل هو تابع للأمر ، وبمقدار يحتاج إليه في إثبات الوجوب ، ففي المقام أيضاً: إنّما يحكم بإلغاء الإحتمال بمقدار يتوقف عليه صدق التصديق ، ولا يحكم بأزيد منه ، ومن المعلوم أنّه لا يحتاج إلى أزيد ممّا ذكرنا ، وإن شئت الحق الصريح :

أقول : معنى قوله ألغِ احتمال الخلاف ليس له إلا قوله صدِّق العادل ، ومعناه ليس إلا أنَّ مؤداه وهو الحرمة في المثال المتقدم ثابتة ، والسرُّ أنّه ليس معنى قوله صدِّق العادل[1] لا تشك مطلقاً ، بل لا تشكَّ في أنَّ الواقع كذا، وهذا عبارة أخرى عن الإخبار بذلك الواقع ، ولا نظر له إلى الشك ، ولا إلى حكمه ، وهذا واضحٌ غايته .

ثانيها[2]: ما كان يقرِّره السيد الأستاذ ـ أدام اللّه بقائه ـ بعد الإعتراف أيضاً بأنَّ حكومتها بملاحظة دليل اعتبارها، من أنَّ مقتضى ذلك تنزيل الظن أو قول العادل أو نحو ذلك من الأمارات منزلة العلم ، وذلك لأنَّ معنى قوله **صدِّق العادل** مثلاً نزِّل قوله منزلة العلم بالواقع وكن كأنّك عالم ، ولا تكن شاكّاً فيكون رفعاً لموضوع الأصول ، وهو الشك تنزيلاً ، فلا يترتب عليه الأحكام، قال[3]: وعلى هذا وإن كان مقتضى القاعدة عدم ترتب الآثار الغير الشرعيّة للعلم على الطريق ؛ لأنّها غير قابلة للجعل، والواقع ليس أثراً شرعياً للعلم الطريقي ، فيشكل الحكم به ، إلا أنّه يمكن الجواب عنه بوجهين :

---

(١) لا توجد هذه الكلمة «العادل» في نسخة (ب).

(٢) الوجه الثاني من وجوه تقرير تقديم الدليل على الأصل بالحكومة .

(٣) تقريرات السيد الشيرازي : ٤ / ١٨٣ ، ١٨٨ .

أحدهما: أن يقال إنَّ معنى تنزيل الطريق منزلة العلم جعل مؤداه أيضاً منزلة الواقع ، فتترتب آثار العلم ، وهو إزالة الشك وآثار الواقع وهو الحكم بثبوت مؤداه .

الثاني: أن يقال إنَّ تنزيل[١] المطلق يقتضي ترتيب جميع[٢] اللوازم والملزومات في الأدلة الاجتهاديّة ، مثلاً إذا علمنا بوجود الماء في أحد الحوضين على فرض وجوده في الآخر وشهدت البيِّنة بوجوده[٣] فيه ، نحكم بوجوده في الأول أيضاً، بناءً على كونها من الأمارات .. وهكذا في الأخبار وسائر الطرق ، ففي المقام أيضاً إذا[٤] نُزِّل قول العادل منزلة العلم على وجه الإطلاق ، ونأخذ به في آثار العلم وفي آثار المعلوم ، كما لو كنَّا عالِمِين.

وعلى هذا ، فالفرق بين الأدلة والأصول : أنَّ التنزيل بمنزلة الواقع في الأصول ليس على وجه الإطلاق ، ولذا لا يترتب عليها إلا الآثار الشرعيَّة بلا واسطة أو بواسطة الآثار الشرعيَّة ، وفي الأدلة على وجه الإطلاق سواء قلنا بالتنزيل في المؤدَّى كما هو مقتضى التقرير السابق ، أو بالتنزيل في الطريق ، كما هو مقتضى هذا التقرير ، فعلى السابق نأخذ بجميع آثار [٥]العلم ومرتبته على الظن أو الخبر مثلاً.

قلت : هذا التقرير قريبٌ من السابق والفرق بينهما أنَّه يجعل التنزيل بالنسبة إلى الطريق بالأصالة وبالنسبة إلى الواقع بالتبع ، والسابق كان بالعكس حسبما ظهر من التقرير المذكور ، نعم على هذا التقرير يكون نفي الشك وإجراء أحكامه أظهر ، لكن يرد عليه:

أولاً : منع كون لسان الأدلة تنزيل الطريق منزلة العلم أوَّلاً ؛ بل تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، ويلزمه في التنزيل في الطريق ، فإنَّ مفاد قوله صدِّق العادل ونحوه

---

(١) في نسخة (ب) : التنزيل .

(٢) بعدها في النسخة (ب) : الآثار وحتى المترتبة على الشيء بتوسط الآثار العقليَّة والعاديَّة، ولذا نحكم بثبوت جميع.. .

(٣) في النسخة : وجوده .

(٤) كلمة «إذا» لا توجد في النسخة ب .

(٥) بعد هذا في النسخة (ب) : المؤدى ، وعلى هذا نأخذ بجميع آثار.. .

إيجاب العمل بمؤدى قوله.. وهكذا غيره من الأمارات[١] كما لا يخفى.

وثانياً: إنَّ هذا المعنى موجود بالنسبة إلى دليل الإستصحاب أيضاً، بل هو أظهر في التنزيل منزلة العلم حيث أمر بإلغاء[٢] صفة اليقين وعدم نقضه بمعنى الحكم بأنَّه عالمٌ ويرتب العلم فيلزم كونه معارضاً مع الدليل الإجتهادي على هذا البيان.

ودعوى أنَّ اليقين غير قابل للإبقاء **مدفوعة** بأنَّ ذلك مشترك الورود إن أريد الحقيقة، وإن أريد التنزيل كما هو المدَّعى فهو قابل كما هو واضح، ولذا ذكرنا في باب الإستصحاب أنَّه لا يلزم إرادة المتيقَّن من لفظ اليقين مع أنَّ إرادة المتيقَّن بما هو متيقَّن تكفي في المطلب كما لا يخفى.

وثالثاً: إنَّه إن أريد التنزيل المطلق بالنسبة إلى الطريق حتى يكون ترتيب الواقع على المؤدى من جملة آثاره حسبما ظهر من الإيراد والجواب المذكورين في التقرير فهو ممنوع، وإن أريد التنزيل بالنسبة إلى مجرَّد ترتيب الواقع كما هو الظاهر على فرض كون اللسان الأولي لسان جعل الطريق، فلا يثمر شيئاً، بل يرجع إلى التقرير السابق، والتفاوت إنَّما يكون بمجرَّد كون المجعول أولاً هو الطريق أو المؤدى، فيكون معنى قوله **كن عالماً أو لا تشك**: كن عالماً بأنَّ الواقع كذا، أو لا تشك في أنَّ الواقع كذا، فيكون الغرض مقصوراً على خصوص ترتيب أثر الواقع على المؤدى، لا أزيد، فيرد عليه[٣] ما ورد على الأول من الإيراد الحَلِّي، بل الإيراد النقضي أيضاً بعد التأمل.

وعلى هذا لا موقع للإيراد والجواب المذكورين في التقرير، إذ معنى تنزيل قول العادل منزلة العلم ليس إلا ترتيب الواقع ولا حاجة إلى دعوى أنَّه يرجع إلى جعلين أو أنَّ التنزيل مطلقٌ فيترتب عليه جميع الآثار، إذ هو نظير ما إذا كانت نفس الموضوعات غير[٤] القابلة للجعل مورداً له، حيث إنَّه لا إشكال فيه؛ لأنَّ معناه[٥]

---

(١) في النسخة (ب): بدل «الأمارات» كتب «الأدلة».

(٢) في نسخة (ب): بإبقاء.

(٣) في نسخة (ب): فلا يرد عليه.

(٤) في النسخ: الغير.

(٥) بعدها في نسخة (ب): حينئذٍ.

جعل أحكامها.

والحاصل أنَّه فرق بين جعل قول العادل منزلة العلم من حيث هو ، بمعنى إيجاب ترتيب آثار العلم عليه ، وبين جعله بما هو مرآةٌ للواقع منزلة العلم الطريقي ، ففي الأول يجري السؤال والجواب ، وفي الثاني لا موقع للسؤال أصلاً ، وظاهر الأدلة على فرض التسليم هو الثاني ، هذا مع أنَّ الجواب الأول بناءً على كون التنزيل على الوجه الأول غير صحيح ، إذ لا معنى لالتزام جعلين بالنسبة إلى الطريق والمؤدى ، وأيضاً لازم ذلك المعنى قيام الأمارات مقام العلم الذي هو جزء للموضوع أيضاً ، كما إذا كان المحرَّم الخمر المعلوم ، وأخبر العادل بأنَّ هذا خمرٌ ، ولا يلتزم به .

فتحصَّل أنَّ ما ذكره ـ دام ظله ـ إنَّما يتم إذا كان الغرض تنزيل الأمارة بما هي أمارة منزلة العلم مطلقاً من غير تخصيص بحيثيَّة الطريقيَّة فقط ، وحينئذٍ يتم النقض بمثل الإستصحاب ، ويلزمه إقامته مقام العلم الذي هو جزء للموضوع ، وأمَّا إذا كان الغرض التنزيل من حيث المرآتية والطريقيَّة كما هو الظاهر ، ولو فرض التصريح بذلك بأن يقول نزِّل ظنَّك منزلة العلم ، فلا يقتضي إلا ترتيب الواقع ، إذ جعل الطريق إنَّما هو بمقدار إثبات ذيها، فلا يفيد أزيد من ذلك حسبما عرفت .

ثالثها[1]: ما هو مقتضى التحقيق من أنَّ الأمارات والأدلة لمَّا كانت معتبرة من حيث الطريقيَّة والمرآتيَّة ، فلسانها لسان إرائة الواقع وكشفه ، ومؤدياتها نفس الواقع الأولي ، ولسان الأصول بيان حكم العمل ، ومؤديَّاتها ليست واقعاً أوليَّاً ، بل أحكاماً للعمل حين عدم انكشاف الواقع ، وإن كان بلسان التنزيل منزلة الواقع ، بمعنى ترتيب آثاره ، والمفروض أنَّ اعتبارها إنَّما هو معلَّق على الشك في الواقع ؛ إمَّا لأنَّه معتبرٌ في موضوعاتها، أو لأنَّه معتبر في أدلة اعتبارها ، فبعد انكشاف الواقع ولو بحكم الشرع لا يبقى مورد لها ، فلسان أدلتها لسان المحكوميَّة بالنسبة إلى الأدلة ، ولسانها لسان الحاكية [2]، لا لما ذكر من إلغاء احتمال الخلاف ، ونفي الشك وأحكامه ، بل لأنَّ ذلك مقتضي انكشاف الواقع بعد حكم الشارع بثبوته ، ولا يضرُّ كون اعتبار

---

(١) الوجه الثالث من وجوه تقرير تقديم الدليل على الأصل بالحكومة .

(٢) في نسخة (ب) : لسان الحكومة والحاكميَّة (بدل الحاكية).

الأدلة أيضاً حين الشك ، لأنّه حينه يحكم بانكشافه وأنّ مؤدى الأمارة نفسه ، فإذا قال إذا شككت [١] **فاستكشف الواقع من الأمارة الفلانيَّة** ، فقد حكم بأنَّ مؤداها نفس الواقع ، وبعد ثبوته[٢] لا موقع للرجوع إلى ما يكون مَرجِعاً لحكم العمل حين عدم العثور على الواقع .

وممّا ذكرنا ظهر أنَّ الحكومة إنَّما هي بالنسبة إلى نفس الأدلة ، لا بلحاظ أدلة اعتبارها ، وإنَّما تفيد هي مجرد الإعتبار ، فالمُخبِر بالواقع مُثبِتٌ له ، والشارع يحكم بوجوب الرجوع إلى قوله ، يعني أنَّ الواقع كما أخبر به ، ويلزمه العثور عليه ، فكأنَّ الشارع من الأول أخبر بذلك الواقع .

نعم؛ للشارع أن يُسقِط نظر الدليل ، ويجعل اعتباره لا بلحاظ إرائته الواقع ، فحينئذٍ لا يفيده نظره وإرائته ، كما أنَّ له أن يجعل غير الكاشف كاشفاً تعبدياً، وحينئذٍ يكون الحاكم أيضاً هو ذلك الدليل ، إذ هو المُثبِت للواقع ، غاية الأمر أنَّ ذلك بجعل الشارع .

والحاصل: أنَّ الأمارة إمَّا أن تكون ناظرة بنفسها إلى الواقع ويعتبرها الشارع بلحاظ نظرها ، وإمَّا أن تكون ناظرة[٣] ويعتبرها تعبداً ، وإمَّا أن لا تكون ناظرة ويجعلها الشارع كاشفاً تعبدياً ، فعلى الأولين هي بنفسها حاكمة ؛ إلا أنّه على الثاني أسقط الشارع حكومتها وآعتبرها تعبداً[٤] ، وعلى الثاني وإن لم تكن حاكمة بنفسها إلا أنّها تصير كذلك بجعل الشارع لها كاشفاً ، فتكون الحكومة بلحاظ إرائتها للواقع لا بلحاظ أنَّ دليل الإعتبار يقتضي إلغاء الإحتمال .

فتحصل أنَّ سرَّ التقديم كون المؤدَّى في الأمارات نفس[٥] الواقع الأولي ، وفي الأصول حكم العمل من غير نظر إلى أنَّ الواقع ماذا.

---

(١) في نسخة (ب)بعدها : في الواقع .
(٢) في نسخة (ب) : وبعد ثبوت الواقع .
(٣) هذه الكلمة «ناظرة» سقطت من نسخة (ب).
(٤) بعدها في نسخة (ب) : فتكون من الأصول ويلحقها حكمها ، وعلى الثالث.. .
(٥) في نسخة (ب) : هو نفس .

هذا في الأصول التي لها(١) لسان التنزيل واضح، وفي الأصول التي لسانها تنزيل الشيء بمنزلة الواقع أيضاً كذلك، لأنَّ مؤداها مُنزَّلٌ منزلة الواقع لا نفسه، وكون مؤدَّى الأمارات أيضاً كذلك بالأخرة لا يضرُّ، لأنَّ العمل بها بعنوان أنَّها نفسه، وإن كان هذا العمل نحواً من التنزيل، وهذا نظير ما نقول إنَّ مؤديات الطرق أحكام واقعيَّة لا ظاهريَّة، وإن كانت ظاهريَّة من وجهٍ، وهو أنَّ الحكم بأنَّ الواقع كذا حكم ظاهري تعبدي، ولذا في مقام نيَّة الوجه ينوي الوجه الواقعي فيها، دون الأصول، فلا تغفل!

فإن قلت: إنَّ ما ذكرتَ فيما إذا لم يكن الدليل الإجتهادي مُعلَّقاً على الشك، ودليل اعتباره(٢)، كأخبار الآحاد والبيِّنة ونحوهما، وأمَّا إذا كان كذلك فلا، مثلاً إذا قال إذا شك الإمام أو المأموم يرجع إلى قول الآخر، فإنَّه في عرض قوله إذا شك فليبنِ على الحالة السابقة، وكون قول الإمام أو المأموم كاشفاً عن الواقع دون الحالة السابقة لا يثمر في التقديم، بعد كون الكاشفيَّة شرعاً مُعلَّقة على الشك، إذ يتعارض الدليلان حينئذٍ؛ أحدهما يقول **ابن على كذا في مقام العمل**، والآخر يقول **عيِّن الواقع بكذا** فمقتضى الأوَّل أنَّه لا يرجع إلى قول الإمام حتى يُعيِّن الواقع.

قلت: إذا فرضنا في المثال المذكور كون قول كلٍّ من الإمام والمأموم معتبراً من حيث الكاشفيَّة، نقول إنَّ معناه حينئذٍ إذا شكَّ الإمام فليُزِلْ شكَّه بالرجوع إلى المأموم، وبالعكس، بخلاف قوله فليبنِ على الحالة السابقة، فهذا التقييد في الحقيقة تصريحٌ بما هو معلوم من الخارج، من أنَّ الرجوع إلى الطريق الظنيَّة إنَّما يكون حين الشك، بمعنى عدم العلم بالواقع.

ولو فرضنا كونه تقييداً زائداً على ذلك نقول حينئذٍ: إنَّه من الأصول، أو إنَّ المراد البناء(٣) في مقام العمل على أنَّ الواقع كذا.. نظير(٤) أخبار القُرعة؛ فإنَّ ما عيَّنته ليس نفس الواقع، بل منزَّلٌ منزلته، ويكون حينئذٍ في عرض الإستصحاب إلا أن يدَّعى حكومة أحدهما على الآخر، كما في حكومة بعض الأصول على بعضٍ فتدبر.

---

(١) في نسخة (ب): التي ليس لها.
(٢) في نسخة (ب): في دليل اعتباره.
(٣) في نسخة (ب): وأنَّ المراد أو البناء.
(٤) لا توجد في سخة (ب) كلمة «كذا» والموجود: كأخبار..

[الوجه] الثاني : من وجوه تقديم الأدلة على الأصول : أنَّه من باب الورود :

إمَّا بأن يقال: إنَّ المراد من الشكِّ المأخوذ فيها بأحد الوجهين السابقين الشك الذي لا ينتهي إلى العلم ، أعني المُحيِّر ، وعدم البيان.. ونحو ذلك ؛ نظير الأصول العقليَّة ، فيرتفع حقيقةً بالدليل الإجتهادي ، وإمَّا بأن يقال : إنَّ المراد من العلم الذي جعل غاية العمل بها أعم من العقلي والشرعي، ومآل هذا إلى الأول ؛ لأنَّ التصرف في العلم يقتضي التصرف في الشك أيضاً، والفرق إنَّما هو بكون التصرف أولاً في لفظ الشك أو في لفظ العلم .

وإمَّا بأن يقال إنَّ المراد من الشك والعلم وإن كان ظاهرهما، وهو التردد في أنَّ الواقع ماذا ، والقطع بالواقع إلا أنَّ الحكم بالرجوع إليها مُقيَّدٌ بعدم وجود الأدلة الإجتهاديَّة، فعدمه قيدٌ في الحكم في تلك القضايا المتكفلة لبيان الأصول ، كما إنَّه على الأولين قيدٌ في موضوعها ، فمع وجود الدليل لا وجه للعمل بها، لعدم وجود موضوعها، أو لعدم وجود شرط جواز العمل بها ، ويؤيد الوجه الثاني أنَّ اليقين السابق في الإستصحاب أعم من العقلي والشرعي ، إذ المراد من الحكم السابق[1] أعم ممَّا ثبت بالقطع أو بالأدلة الإجتهاديَّة فيكشف عن أنَّ المراد من اليقين اللاحق أيضاً أعم .

ويؤيد أصل المطلب قوله في بعض أخبار البراءة «..**والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة**»[2] فإنَّه جعل المدار على الإستبانة التي هي أعم من العقلي والشرعي ، وأيضاً جعل مجيء البينة غايةً وهي دليل اجتهادي، وأيضاً قوله ﷺ «**كل شي مطلق حتى يرد فيه نهي**»[3] فإنَّه أعم[4] من الورود العلمي والظني المعتبر ، وأيضاً إنَّ بناء العقلاء في أحكامهم على ذلك في جعل الطرق والأصول ، فإنَّهم لو جعلوا طرقاً وأصولاً ، وبعبارة أخرى أحكاماً للعمل وطرقاً إلى واقعيَّاتهم لا يرجعون إلى أحكامهم العمليَّة مع وجود الطرق ، فيكشف عن أنَّ

---

(١) بعدها في نسخة (ب) : المعلوم .
(٢) وسائل الشيعة : ١٧ / الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، حديث ٤ .
(٣) الفقيه : ١ / ٣١٧ حديث ٩٣٧ ، الوسائل : ٦ / الباب ١٩ من أبواب القنوت ، حديث ٣ .
(٤) كلمة «فإنَّه أعم» لا توجد في نسخة (ب).

اعتبارها مقيَّدٌ بعدمها، فالمستفاد من كلام الشارع أيضاً كذلك ، فإنَّه يفهم من قوله «**إذا شككت في الواقع فابن على كذا**» أنَّه إذا لم ينكشف الواقع بالطرق المعيَّنة له من العلم ، وما في عرضيه يجب البناء على كذا، ولعمري إنَّ هذا الوجه حسنٌ ، وإن كان الوجه السابق وهو الحكومة تماماً أيضاً.

وما ذكره المحقق الأنصاري﵀ في أواخر باب الإستصحاب من أنَّ هذا الوجه لا يتم إلا بالحكومة ، حيث قال [(١)]: **ومغالطة هذا الكلام لا تندفع بما ذكرنا من الحكومة** ، قد عرفتَ ما فيه سابقاً.

وممَّا يؤيد هذا الوجه أنَّهم لا يفرقون في تقديم الدليل الإجتهادي على الإستصحاب بين القول بكونه من الأصول التعبديَّة والقول بكونه من باب الظن ، فإنَّه حينئذٍ دليل اجتهادي، ومع ذلك متأخر عن سائر الأدلة، فيكشف هذا[(٢)] عن كون دليل اعتباره مقصوراً على صورة عدم وجود سائر الأدلة الإجتهاديَّة، وكذا الحال في أصل البراءة بناء على ما ذهب إليه بعضهم من أنَّه من باب الظن [(٣)].

[الوجه] الثالث [(٤)]: أنَّه من باب التخصيص :

وذلك لأنَّ كلَّ واحدٍ من الأدلة الإجتهاديَّة أخص مطلقاً من كلٍّ من الأصول ، فإنَّ الدليل هو كل واحد[(٥)] من الأخبار مثلاً، فقوله **التتن حرامٌ** أخص من قوله **المشكوك حلال** وهكذا، وكون دليل اعتبارها ـ وهو آية النبأ أو غيرها ـ أعم من وجهٍ لا يضرُّ بعد كون المناط في التعميم والتخصيص نفس الدليل ، لا دليل الدليل ، وهذا إنَّما يتم إذا لم نجعل كلَّ واحد من الإستصحابات ـ مثلاً ـ دليلاً، وقوله **لا تنقض** دليلاً عليها، وإلا يكونان متباينين .

والتحقيق أنَّ الدليل هو نفس **لا تنقض** لا خصوص الإستصحابات ، فتتمُّ الأخصيَّة

---

(١) فرائد الأصول : ٣ /٣١٦.
(٢) في النسخة هكذا : عن هذا عن كون...، وصوبنا المتن هنا من نسخة (ب).
(٣) بعدها في نسخة (ب): فتأمل .
(٤) العنوان الثالث من العناوين التي تتصور في تقدم الدليل الإجتهادي على الأصل .
(٥) في نسخة (ب): كل واحد واحد .

، إلا أنّه لا يخفى أنَّ هذا الوجه لا يجري في جميع الأدلة ، إذ كثير من الأخبار وغيرها يكون من العمومات ، فيكون بينها وبين الأصول العموم من وجه ، مثلاً إذا كان الخبر الظني مثل قوله **أكرم العلماء** ، وكان بعض أفراد العلماء مُحرَّمُ الإكرام سابقاً ، وبعضها واجبُ الإكرام ، أو لم يكن له حالةٌ سابقةٌ ، فتكون النسبة بينه وبين الإستصحاب عموماً من وجه ، ومورد الإجتماع الفرد الذي كان في السابق مُحرَّم الإكرام مثلاً ، فإنَّ مقتضى الإستصحاب حرمته الآن ، ومقتضى قوله **أكرم العلماء** وجوبه ، ومورد الإفتراق من الطرفين واضح .

إلا أن يقال نحن نعلم من الإجماع أو غيره أنّه لا فرق بين الأدلة الإجتهاديّة العامّة والخاصّة ، فإذا قدَّمنا الثانية على الأصول فتُقدَّم الأولى أيضاً.

هذا ولا يخفى أنَّ البيان الذي ذكرنا لأخصيَّة الأدلة أحسن ممّا يظهر من المحقق الأنصاري ﷺ في أول أصل البراءة حيث قال [1]: ويمكن أن يكون هذا الإطلاق ـ يعني إطلاق الخاص على الدليل ، والعام على الأصل ـ على الحقيقة بالنسبة إلى الأدلة الغير العلميّة، بأن يقال إنَّ مؤدى أصل البراءة مثلاً أنّه إذا لم يعلم حرمة شرب التتن فهو حلال ، وهذا عامٌّ ، ومفاد الدليل الدال على اعتبار تلك الأمارة غير العلميّة المقابلة للأصل أنّه إذا قامت تلك الأمارة على حرمة الشيء الفلاني فهو حرام ، وهذا أخص من دليل أصل البراءة ، فيُخرَج به عنه .

وكون دليل تلك الأمارة أعم من وجه باعتبار شموله لغير مورد الأصل لا ينفع ، بعد قيام الإجماع على عدم الفرق في اعتبارها حينئذٍ بين مواردها .

ووجه الأحسنيَّة أنّه لم يتعرض لما إذا كانت غير العلميَّة من العمومات التي يكون بينها وبين الأصل عموم من وجه ، وأيضاً وجه عدم مضرته أعميَّةُ دليل حجيَّة الأمارة من الأصل بالإجماع على عدم الفرق بين موارد الأمارات ، مع أنَّ الوجه فيه ما ذكرنا من أنَّ المدار في العموم والخصوص على نفس الدليل لا دليله [2]، وأيضاً التمسك بالإجماع على عدم الفرق بين موارد الأمارات وكونها على خلاف الأصل أو

---

(١) فرائد الأصول : ٤ / ١١ .
(٢) أي لا دليل الدليل .

وفاقه ، وتمسَّك به في أصل تقديم الدليل على الأصل ، مع أنَّ الكلام في سرِّ هذا الإجماع ، وإلا فمن المعلوم تحقق الإجماع على تقديم الأدلة على الأصول ؛ فتدبَّر!

[الوجه] الرابع : أنَّه من باب التخصيص أيضاً :

لكنَّه لا لما ذكرنا من الأخصيَّة بل للزوم اللغويَّة في جعل الأمارات على فرض عدم التقديم ، وذلك لأنَّ نسبتها إلى الأصول نسبة واحدة ، فإذا قدَّمنا الأصول عليها في صورة مخالفتها معها يلزم ما ذُكِر ، إذ مع الموافقة أيضاً لا حاجة إليها ، فتنحصر حجِّيَّتها في موارد الأصول العقليَّة الصرفة ، وليس إلا التخيير في صورة الدوران بين المحذورين ، مع عدم حالة سابقة ، ذلك لأنَّ البراءة وإن كانت بحكم العقل إلا أنَّها ثابتة بالأخبار أيضاً ، ومورد الإحتياط يندرج في أخبار الإستصحاب ؛ لأنَّه مختصٌّ بما إذاكان التكليف ثابتاً بالعلم الإجمالي ، فيشمله قوله **لا تنقض اليقين** ، إذ رفع اليد عن التكليف المعلوم بغير الإتيان بالطرفين نقض بغير اليقين ، **ودعوى** أنَّه من الأصل المُثبِت **مدفوعةٌ** بما ذكرنا في محله .

والحاصل أنَّ الإستصحاب من الأصول التعبديَّة الشرعيَّة ، والبراءة والإحتياط وإن كانا من العقليَّة إلا أنَّ الشرع أيضاً حاكم بهما، فلا يكونان مورودين بالنسبة إلى الأدلة الإجتهاديَّة ، فمع عدم تقديمها[1] يلتزم انحصار موردها بموارد التخيير العقلي ، وهي قليلة في الغاية ، فيلزم اللغويَّة في جعلها، والفرق بين موارد الأصول التعبديَّة وبين الأمارات لا وجه له ، فيجب تقديمها مطلقاً .

[الوجه] الخامس : أنَّه من باب التخصيص ؛ لكن بلحاظ الحكومة:

ومن جهتها؛ بيان ذلك : إنَّ المعارضة وإن كانت بين دليل حجيَّة الأمارات والأصول ، ودليل الحجيَّة عام إلا أنَّه حاكم على أدلَّة الأصول ، لصدق ميزان الحكومة عليه ، وهو أن يكون تعقل أحد الدليلين موقوفاً على تعقل الآخر ، دون العكس ، إذ تعقل قوله **صدِّق العادل** موقوف على تعقل أنَّه لولاه لكان الحكم هو

---

(١) في نسخة (ب): فمع تقديمها يلزم .

البراءة ، أو على طبق الحالة السابقة ، أو نحو ذلك ، وإذا كان حاكماً فيكون مُقدَّماً ؛ للوجه الذي هو جارٍ في جميع الحكومات ، وهو أنَّ الحاكم وإن كان عامًّاً إلا أنَّه مرآةٌ لملاحظة ما تحته من الجزئيَّات، وليس عنواناً مستقلاً في عرض سائر العناوين ، فكأنَّه صرَّح بالحكم في كل من تلك الجزئيات ، فيكون بمنزلة النص ، مثلاً قوله **لا حرج في الدين** بمنزلة أن يقول **لا حرج في الوضوء والصلاة والصوم** ونحوها، وكذا قوله **لا ضرر** ، ففيما نحن فيه قوله **صدِّق العادل** بمنزلة قوله **صدِّق هذا الراوي وهذا الراوي** وهكذا، فيكون نصاً في كل واحدٍ من الأخبار ، فيلزم تقديم كلٍّ واحدٍ منهما على الأصل المخالِف له ، لأنَّ دليلَه عام وهذا خاص ، هذا محصل ما حكي عن بعضٍ.

وأنت خبير بما فيه من أوَّله إلى تاليه :

إذ أولاً : نمنع كون المعارضة بين الأصول ودليل حجيَّة الأدلة ، بل طرف المعارضة نفسها حسبما عرفتَ ؛ فلا حاجة إلى الأكل من القفا.

وثانياً : قد عرفت سابقاً[١] في هذا الميزان[٢].

وثالثاً : لا يصير نصاً بمجرَّد كونه مراةً ، إذ المرآة إذا كانت عامًّاً فحكمها[٣] حكم سائر العمومات ، فلا تتفاوت العنوانيَّة والمرآتيَّة في ذلك ، إذ قوله **أكرم العلماء** أيضاً في قوَّة قوله أكرم زيداً وعمرو..، و لا يصير نصاً بمجرَّد ذلك .

وأيضاً[٤] قد عرفتَ سابقاً أنَّه قد يكون الخبر الواحد من العمومات ، ويكون بين مؤداه ومؤدى الأصل عمومٌ من وجه ، فلا ينفع التنصيص على العمل به بعد كون مفاده أعم من وجه من مفاد الأصل ، وكيف كان فقد أشرنا سابقاً إلى أنَّ الإتفاق قائم على تقديم الأدلة على الأصول العمليَّة [٥] الأربعة .

والغرض من هذا التطويل أنَّه من أي باب ، نعم قد عرفت سابقاً أنَّه يمكن أن

---

(١) في نسخة (ب): سابقاً ما في..

(٢) لعل المراد: أنَّك عرفت الميزان في تحقق الحكومة فيما ذكرناه سابقاً في مثل هذا المورد .

(٣) في النسخة : حكمها .

(٤) في نسخة (ب)بدل وأيضاً : رابعاً .

(٥) بعدها في نسخة (ب) : خصوصاً الأصول..

يكون أصلٌ عملي خاص في بعض المقامات يكون دليلُ اعتباره ناظراً بسياقه إلى الأمارات ويكون مقدَّماً عليها .

هذا ولا يخفى أنَّه يمكن أن يكون اعتبار الأمارة في بعض المقامات موقوفاً على عدم وجود دليل وطريق للعمل ،كما إذاكان اعتبار الظن في بعض المقامات من باب حكم العقل بعد عدم ما يكون مرجعاً من جانب الشرع من باب الأقربيّة إلى الواقع أو غيره ، فمع وجود أحد[١] الأصول الشرعيَّة ينعدم شرط حجيَّة تلك الأمارة وذلك الظن ، وليس هذا من باب التقديم ، بل من جهة قصور الحجيَّة ؛ ولذا نقول إنَّ إثبات حجيَّة الظن بدليل الإنسداد موقوف على إبطال الرجوع إلى الأصول .

الموضع الثاني [٢]:

في بيان كيفيَّة تقديم الأدلة على الأصول اللفظيَّة كأصالة الحقيقة وأصالتي العموم والإطلاق [٣]، فيما إذاكان في قبالها دليل اجتهادي كان نصاً أو أظهر من ذلك العموم أو الإطلاق ، وأمَّا لوكان ظاهراً مكافئاً لظهور العام أو الإطلاق[٤] فهو خارج عن المقام ، إذ هو من تعارض الظاهرين ، وسيأتي حكمه[٥]، ولا يكون الخاص حينئذٍ مقدَّماً حتى يبحث عن كيفيَّة هذا، ولا فرق بين أن يكون ذلك العام أو المطلق قطعي السند أو ظنيَّه ، فإنَّ الخاص حينئذٍ مقدَّمٌ مطلقاً ، والغرض بيان أنَّ تقديمه من أي باب فنقول :

ذكر المحقق الأنصاري ﷺ [٦]: أنَّ ذلك الخاص إن كان قطعيَّاً من جميع الجهات بأن كان نصاً قطعيَّاً فهو من باب الورود ، لحصول العلم بالقرينة ، والعمل بالأصول المذكورة إنَّما هو في صورة الإحتمال ؛ فهوكما لو حصل العلم من الدليل الإجتهادي في مقابل الأصل العملي ، وإن كان ظنيَّاً في الجملة بأن كان نصاً ظني السند أو أظهر

---

(١) لا توجد هذه الكلمة «أحد» في (ب) .
(٢) هذا هو الموضع الثاني من موضعي كيفيَّة تقديم الدليل الإجتهادي على الأصل .
(٣) في نسخة (ب) : أو الإطلاق .
(٤) في نسخة (ب): أو المطلق .
(٥) يأتي في الصفحة:
(٦) فرائد الأصول : ٤ / ١١ و ١٢ و ١٣ .

من[١] قطعي السند أو ظنيَّه فتختلف حاله بحسب الحكومة والورود ، بين القول بكون اعتبار الأصول المذكورة من باب التعبُّد وأصالة عدم القرينة ، والقول بكونها من باب الظن النوعي الحاصل من الغلبة أو غيرها.

فعلى الأول يكون تقديم ذلك الخاص من باب الحكومة ، لأنَّ العمل بتلك الأصول إنَّما هو في صورة احتمال وجود القرينة وعدمها، ومعنى حجيَّة ذلك الخاص جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم ، في عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لولا حجيَّة هذه الأمارة ، وهو وجوب العمل بذلك العموم مثلاً.

قال : ويحتمل أن يكون من باب الورود بناءً على كون العمل بالظاهر معلَّقاً على عدم التعبُّد بالمخصِّص ، فيكون حالها حال الأصول العقليَّة العمليَّة .. ثمَّ أمر بالتأمُّل .

ولعل نظره إلى منع التعليق مع[٢] عدم التعبُّد بالمخصص ، وإنَّما هي معلَّقة على عدم القرينة على الخلاف واقعاً، فيكون دليل التعبُّد مثبتاً للقرينة جعلاً وتنزيلاً، فيكون من الحكومة ، وعلى الثاني يكون من باب الورود ، لأنَّ دليل حجيَّة ذلك الظهور النوعي مقيَّد بعدم وجود ظن معتبر على خلافه ، ومع وجوده يرتفع موضوعه ، كارتفاع موضوع الأصل بالدليل ، ثمَّ أيَّد التعليق المذكور بعدم وجود مورد يُقدَّم فيه العام على الخاص ، ولو كان ذلك الخاص من أضعف الظنون ، يعني من حيث السند، فلو لم يكن العمل بظهور العموم معلَّقاً على عدم وجود الظن المعتبر لوُجِد مورد يقدم فيه العام ـ لقوَّته ـ على الخاص المقابل له ، فهو نظير ظنِّ الغلبة والظن الإستصحابي ، بناءً على اعتباره من باب الظن من حيث إنَّهما مقيَّدان في اعتبارهما بعدم وجود الدليل في قبالهما، ولو كان أيضاً من الأدلة الإجتهاديَّة فهما في الرتبة متأخران عن سائر الأدلة الإجتهاديَّة ، فكذلك الحال في أصالة العموم ونحوه.

هذا حاصل ما ذكره، ونظره في الفرق بين الوجهين إلى أنَّه **على الأول** يكون

---

(١) لا توجد كلمة «من» في نسخة (ب).
(٢) في نسخة (ب): على .

اعتبار الظهور من باب التعبد ، إلا أنّه معلّق على عدم القرينة في الواقع ، فحين الشك فيها يجري أصل عدمها ، وإذا تعبدنا الشارع بالعمل الخاص فتتحقق القرينة بحكم الشرع ، وإن لم يعلم بها واقعاً .

وعلى الثاني لا يكون من باب التعبد بل هو من باب الظن النوعي، واعتباره مقيَّد بعدم الدليل على الخلاف ، لا بعدم القرينة الواقعيَّة، فبمجرَّد وجود الدليل تحصل الغاية ، وينتفي القيد ، ونظره في التأييد إلى أنَّه لو كان من باب الحكومة ولم يكن الإعتبار مقيداً أمكن تقديم العام في بعض المقامات ، أو عند بعضٍ من جهة إقوائيَّة ظهور العام من الظن بسند الخاص أو باعتباره ، أو من جهة إنكار الحكومة ، ولمَّا لم نجد أحداً يتأمل في تقديم الخاص على العام يكشف ذلك عن كون حجيَّة ظهوره معلَّقة على عدم وجود الدليل ، ولو كان ظنياً.

فإن قلت : نرى أنَّهم في بعض المقامات يعملون بالعام ويطرحون الخاص المقابل له .

قلت : نعم لكنَّ ذلك من جهة كون ذلك الخاص موهوناً بإعراض الأصحاب عنه أو غيره ممَّا يوجب خروجه عن أصل الحجيَّة ، والكلام مع بقاء شرائط الحجيَّة ، وممَّا ذكرنا ظهر اندفاع ما ربَّما يقال (من)[1] أنَّ ما ذكره لا يصح أن يكون معيِّناً للورود ، بل يمكن أن يكون من باب الحكومة ، وجه الإندفاع أنَّه لو كان منها لم يكن ذلك مطَّرداً في جميع المقامات وعند الجميع ، فإنَّ بعضهم لا يعتبر الحكومة ، ويجعل الحاكم والمحكوم من المتعارضين ، وعند من اعتبرها أيضاً يمكن إقوائيَّة ظهور العام من نظر الحاكم في الحكومة ؛ هذا .

أقول [2]:

أولاً : إنَّ اعتبار الأصول المذكورة من باب الظن النوعي الحاصل من الوضع ، فإنَّ اللفظ[3] مع قطع النظر عن الغلبة أيضاً ظهورٌ في المعنى الحقيقي ، وسرُّه أنَّ المعنى

---

(١) أضيفت لتقويم المتن .
(٢) في نسخة (ب) هكذا : هذا وأقول .
(٣) في نسخة (ب) : للَّفظ .

خاصّة للفظ بعد وضع الواضع وجعله علامة للمعنى بعد وضع[١] كون المفروض أنَّ المستعمِل جاز في استعماله على قانون الوضع ، وبان على تقليد الواضع فيما صنع من تخصيص اللفظ بالمعنى، ولذا نرى أنَّ للفظ ظهوراً في المعنى ولو في أوّل الإستعمالات بل الحق أنَّ الظهور اللفظي عبارة عن كون اللفظ ذا وجه إلى المعنى بسبب كونه علامة من غير نظر إلى الظن النوعي أيضاً، وإن كان لا ينفك عنه، فاعتباره من جهة كونه كاشفاً وضعيّاً عنه ، وليس من جهة الغلبة ، ولا من جهة أصالة عدم القرينة، ولذا تعد القرينة صارفة عن المعنى الحقيقي .

فإن قلت : إنَّ الوضع حاصل بالنسبة إلى المعنى المجازي أيضاً ، غاية الأمر إنَّه نوعي ولا فرق بينه وبين الشخصي ، فظهور اللفظ غير مقصور على المعنى الحقيقي، فهو بالنسبة إلى وضعه الشخصي للحقيقي ، والنوعي للمجازي كالمشترك بين معنيين ، إذا كان أحدهما شخصياً والآخر نوعياً .

قلت : المعنى المجازي وإن كان بالوضع أيضاً إلا أنّه في طول المعنى الحقيقي ، ولذا يحتاج إلى قرينة صارفة ، ففرق بين المعنيين إذا كانا في عرض واحد، كما في المشترك وبين المقام .

وثانياً : إنَّ المراد بأصالة عدم القرينة إن كان هو الإستصحاب التعبدي فلا وجه له إذ العمل بالظهورات متداول بين من لا يكون متعبداً بالشرع أيضاً ، والظاهر أنَّ الشارع أمضى ما بيد العرف ، وإن كان الأصلَ العقلائي[٢] فلا يخفى أنَّ العقلاء لا يبنون على عدم شيء مشكوك تعبُّداً، إذ ليس لهم رئيس مطاعٌ يتعبدون بما جعله طريقاً لهم في محاوراتهم وإنَّما نظرهم إلى الظهور اللفظي والظن النوعي الحاصل منه ، كما يظهر من ملاحظة عملهم بسائر ظنونهم ، فإنَّهم لا يبنون على إلغاء احتمال الخلاف أولاً، وجعله كالعلم ثمَّ العمل عليه ، بل مع وجود الإحتمال لا يلتفتون إليه ، ويعملون بما يفيد الظن نوعاً أو بالظن الشخصي ، وهذا واضح ، فلا معنى لكون الإعتبار من باب

---

(١) لا توجد كلمة «وضع» في نسخة (ب).

(٢) في نسخة (ب) : عقلائي .

أصل عدم القرينة إلا أن يراد أنّهم يعاملون[١] معاملة عدم القرينة ، وهو كذلك ؛ إلا أنّه راجع إلى ما ذكرنا من العمل بالظهور اللفظي من حيث إنّه مقيّد بالظن بالمراد نوعاً أو فعلاً، وليس شيئاً وراءه ، ثمَّ أقول بناءً على كون أصالة عدم القرينة أمراً وراء الظهور النوعي فلا يتفاوت حالها مع الظهور في الحكومة والورود ، ولا فرق بين الوجهين في ذلك .

والحق هو الورود فيهما ؛ لأنَّ اعتبار كليهما إنَّما هو من باب بناء العقلاء وطريقتهم ، وهم لا يحكمون باعتبار شيء إلا بعد ملاحظة جميع جهاته وخصوصيَّاته ، فيكون حكمهم نظير حكم العقل في أنّه معلّق على عدم ورود ما يكون معتبراً عند الشارع ، إذ لا تأمُّل في عدم تعقل الحكومة في حكم العقل بمعنى أنّه إمَّا (أن) يحكم مطلقاً فيقدم على ما وصل من الأخبار الظنيَّة ، وإمَّا مقيَّداً بعدم مثل ذلك الخبر ، ولذا نقول إنَّه لا يعقل التخصيص في حكم العقل ، فبناء العقلاء أيضاً كذلك ، بل هو حكم عقلي [٢] فلا يتصور فيه تعارض وحكومة ، فموضوع الإعتبار عندهم مقيَّد بالظهور الخاص ، وهو ما لا يكون في قباله شيء ، خصوصاً إذا جعلنا حجيَّة خبر الواحد الذي هو في مقابل أصالة العموم[٣] من باب بناء العقلاء ، وما ذكرنا هو السرُّ في كون الظن الإستصحابي ـ بناء على كونه من باب الظن ، والظن الحاصل من الغلبة ـ حجَّة عندهم[٤] ما يكون على الخلاف من الأدلة الأخر ، فإنَّ دائرة الإعتبار في نظرهم مقيَّدة.

والتحقيق في المقام : أنَّ التعارض ليس بين ظهور العام ودليل السند[٥] ، حتى يكون من باب الحكومة أو الورود ، بل بينه وبين دلالة الخاص ، وإذا كان نصاً وأظهر، كما هو المفروض فيكون مقدَّماً من باب حكم العقل والعرف ، حيث يجعلونه قرينة ، بل التعارض بدوي يزول بملاحظة ما ذكر من كونه قرينةً عندهم ، ودليل اعتبار

---

(١) في نسخة (ب) : يعملون .
(٢) في نسخة (ب): عقلي إجمالي .
(٣) في نسخة (ب): أيضاً .
(٤) في نسخة (ب): عند عدم .
(٥) في نسخة (ب): ودليل اعتبار السند .

السند إنَّما يفيد مجرد الإعتبار ويجعله كمعلوم الصدور ، ومن المعلوم أنَّ تقديم دلالة الخاص على العام أو المطلق ليس إلا من باب التخصيص أو التقييد .

والحاصل : أنَّ الخاص الناص ، أو الأظهر من حيث هو مقدَّم على العام في نظر العقلاء ويكون مخصِّصاً له ، وقرينة عليه ، فإن كان قطعياً فلا إشكال ؛ لأنَّ القرينة حينئذٍ قطعيَّة، وإن كان ظنياً من حيث السند، فإن كان بناؤهم على العمل بهذا الظن أيضاً، وقد أمضاه الشارع فلا إشكال أيضاً، وإلا فلا يجعلونه مقدَّماً، لا من حيث عدم كونه ولا من حيث هو قرينة[1]، بل لشكهم في سنده ، فإذا[2] فرضنا أنَّ الشارع اعتبره وجعله في حكم معلوم الصدور ، فيكون مقدَّماً عندهم أيضاً، لكونه قرينةً معتبرة ، واعتبار العموم عندهم معلَّقٌ على عدم القرينة المعتبرة ، فإذا فرضنا منع الشارع عن العمل بما يكون معتبراً عند العقلاء ، فيكون من باب إسقاط القرينة عن الإعتبار ، فينفي وجوب العمل بالعام بحاله .

ومجمل الفرق بين ما ذكرتُ من التحقيق وما ذكره المحقق الأنصاري ﷺ[3] : أنَّه يجعل التعارض بين أصالة الظهور ودليل اعتبار السند ، ويجعله حاكماً عليها، أو وارداً ؛ على الوجهين المتقدمين ، وعلى ما ذكرتُ لا يكون التعارض إلا بين الدلالتين ، ويحكم العقل والعرف النص والأظهر مقدَّمان على أصالة الظهور[4] ، بعد الفراغ من سندهما ، ودليل الإعتبار يجيء بلا معارض ، ويحكم باعتبارهما، ويجعلهما كمعلوم الصدور ؛ من غير نظر إلى أنَّ مفادهما معارض مع شيء أم لا .

كما هو الشأن في أدلَّة الإعتبار، إذ هي متكفلة لبيان أنَّ الخبر صادر وأنَّ تصديق العادل واجب ، وأمَّا أنَّ مفاده ماذا ؟ فلا نظر لها إليه ألا ترى أنَّه لو كان الخبر شارحاً للعموم ومبيناً له بصراحة لفظه ، لا يجعل سنده معارضاً لذلك العموم ، فكذا إذا كان

---

(١) لعل في الكلام سقطاً والمراد لا من حيث جعله ، أو لا من حيث جعله النعتي ولا الوجود المحمولي .

(٢) في نسخة (ب): وإذا .

(٣) في نسخة (ب): بدل «الأنصاري» : المتقدم ؛ ولا يوجد ﷺ .

(٤) في النسخة هكذا : ويحكم العقل والعرف للنص والأظهر مقدمان... .

نصاً أو أظهر، وكانت شارحيَّته بحكم العقل والعرف بعد ملاحظتهما[١] معاً ولذا إذا كان الخبر قطعي الصدور لا يقال إنَّ هذا القطع معارضٌ مع ظهور العام المقابل له ، هذا .

وأورد بعض على ما ذكره المحقق المذكور من الحكومة على تقدير كون الاعتبار من باب أصل عدم القرينة : بأنَّ هذا الأصل من الأصول العقلائيَّة ، وهي طرق إلى الواقع ، وليس من الأصول التعبديَّة المجعولة ، حتى يجيء فيه الحكومة ، فهو والخبر الظني متعارضان في عرض واحد ، إذ لا حكومة في الطرق المتعارضة إلا أن يكون أحدهما مُفسِّراً لموضوع الآخر ، كحكومة أدلَّة نفي الضرر على أدلة الأحكام ، وليس الأمر في المقام كذلك ، وعلى ما ذكره من الورود على التقدير الآخر بأنَّ التعليق ثابتٌ من الجانبين ، حيث إنَّ اعتبار[٢] الأدلة الظنيَّة أيضاً موقوف على عدم المعارض ، فكما أنَّ الظهور اللفظي معلَّق على عدم الدليل على القرينة كذلك اعتبار سند المخصِّص أيضاً معلَّقٌ على عدم المعارض ، وظاهر العام معارض له ، وكل منهما في عرض الآخر، ولا ورود ولا حكومة بينهما، والشك في كل منهما مُسبَّب عما هو المجعول شرعاً في حق المكلَّف ، فالمقام نظير تعارض العامين.

والحاصل أنَّ ظاهر العام دليل اجتهادي كالمخصص ، واعتبار كل منهما معلَّق على عدم وجود الآخر ، وأيضاً **دعوى** كون العمل بالظن النوعي في بناء العقلاء معلَّقاً على عدم وجود الدليل التعبدي **لا معنى له** ، إذ بناؤهم إنَّما هو على توقف أصل الحقيقة على عدم العلم بالقرينة ، لا عدم الدليل التعبدي، إذ ليس لهم دليل تعبّدي حتى يجعلوه غايةً لعملهم بالظهور.

ثمَّ اختار أنَّ التقديم إنَّما هو من جهة أنَّ الدليل على اعتبار أصالة العموم إنَّما هو الاجماع ، وهو أمرٌ لُبِّي لا يشمل ما إذا كان في قباله خاص ظني السند ، فيعمل بذلك المخصِّص ، إذ دليل اعتبار سنده حينئذٍ لا معارَض له .

ودعوى أنَّه كما لا إجماع على اعتبار الأصل كذا لا إجماع على اعتبار السند

---

(١) في النسخ : ملاحظتها .
(٢) في نسخة (ب): الإعتبار .

حينئذٍ.

مدفوعة ؛ بأنَّ اعتباره ليس من باب الإجماع ؛ بل هو ثابت من الأدلة اللفظيَّة العامَّة الشاملة لهذه الصورة أيضاً.

ودعوى أنَّ اعتبار الظواهر إنَّما هو لبناء العقلاء وهي شاملة لهذه الصورة فيبقى التعارض .

مدفوعة بأنَّ البناء المذكور إنَّما يعتبر إذا لم يكن هناكٌ ردعٌ وهو موجود ، ولورود النواهي بعدم العمل بالظن ، فانحصر الأمر في اعتباره في الإجماع ، ويتمُّ البيان المذكور في دفع[1] المعارضة .

قلت : أمَّا ما ذكره في الإيراد على الحكومة فيرد عليه: أنّا لو أغمضنا عمَّا ذكرنا من أنَّ بناء العقلاء من قبيل حكم العقل بل هو حكم عقلي إجمالي ، ولا يكون إلا بعد إحراز الموضوع بجميع خصوصيَّاته ، فيكون في الحقيقة من قبيل التعليق ، يمكن[2] أن يقال إنَّ من نوع حكم العقلاء هو صورة الإحتمال والشك ، فعند الشك في المخصِّص يبنون على عدمه ، ولو من باب أنَّه مقيِّد للنص النوعي ، وطريق إلى عدمه واقعاً، لأنَّ الغالب مع إرادة خلاف الظاهر نصب القرينة الظاهرة، أو لغير ذلك، فإذا أمر الشارع بالعمل بالمخصِّص وجعل احتمال عدمه كالعدم ، فيرتفع الإحتمال الذي هو موضوع البناء المذكور تنزيلاً ، وهذا هو الحكومة كما في سائر الموارد.

ولا فرق بين الخاص الناصِّ أو الأظهر وبين المفسر اللفظي ، فكما أنَّ دليل اعتبار الثاني يوجب الحكومة على ما كان في قباله من الظهور أو الأصل العقلائي المعتبر من باب الطريقيَّة ، فكذا الأول ، فمجرَّد كون الأصل المذكور من الطرق لا ينفي الحكومة بعد إمكان كون اعتباره معلَّقاً على عدم المخصص الواقعي ، وكون دليل اعتبار الخاص مثّلنا[3] له شرعاً ، وهذا واضح .

وأمَّا ما ذكره من تحقق التعليق من الطرفين ؛ **ففيه:** إنَّ التعليق في الظهور إنَّما هو في

---

(١) في نسخة (ب): رفع .
(٢) جواب لو أغمضنا .
(٣) في نسخة (ب) : مثبتاً .

أصل دليل اعتباره بخلاف التعليق في الطرف الآخر ، فإنَّه ليس كذلك غاية الأمر أنَّه مع وجود المعارض المساوي أو الأقوى لا يعمل به ، لأجل المعارضة ، لا لقصور الاعتبار ، ومن المعلوم أنَّ الأوَّل لا يعد معارضاً ، فالمقام نظير تعارض ظهور الإطلاق مع ظهور العموم ، فإنَّه لا إشكال أنَّه لا يقاومه ، إذ يرتفع موضوعه بالعموم، لأنّ ظهوره معلَّقٌ على عدم البيان والعام بيان ، وكون العموم أيضاً معتبراً ، إذا لم يكن معارضٌ ، لا يثمر في تحقق المعارضة بينهما.

ففي المقام إذا كان الظهور اللفظي في أصل اعتباره معلّقاً على عدم ورود المخصِّص المعتبر ، فبمجرَّد وجوده يرتفع موضوع الإعتبار، وإن شئت فقل : إنَّه معلَّق على عدم وجود مثل هذا الخبر الظني ، فلا معنى بعد ذلك لأخذ المعارضة بينهما ، وهذا أيضاً واضح .

وأمَّا [ما] ذكره من منع اعتبار بناء العقلاء في المقام ـ على فرض تسليم كونه معلقاً لوجود النواهي الرادعة ـ ففيه : إنَّه لا تكفي في الردع ، ولذا نرى عمل الكل بالظواهر المذكورة مع اطلاعهم على تلك النواهي وإجماعهم على العمل بها، ليس إلا لأجل بنائهم من حيث هم عقلاء ، فلا يكون من الإجماع المصطلح ، فلا وجه للتعليق به[1] مع أنَّه على فرضه لا يتم المطلب بالبيان الذي ذكره، إذ كما أنَّه لا إجماع على العمل بالظهور في المقام فكذا لا إجماع على العمل بعموم دليل اعتبار سند المخصص ، ولا فرق بين ذلك العموم والعموم الذي في قبال المخصص.

والحاصل : أنَّ ما ذكره في دفع المعارضة بأنَّ دليل الأصل هو الإجماع وهو لبِّي ودليل اعتبار المخصص لفظي لا قصور فيه ، فيُعمل به ويُمنع شمول الإجماع للمقام ، فيبقى دليل السَّند بلا معارض ، لا يتم إلا إذا كان هناك إجماع على اعتبار العموم في دليل الإعتبار في خصوص المقام ، إذ هو أيضاً من الظواهر اللفظيّة ، وهو ممنوع ، فلا يمكن إتمام المطلب بالتمسُّك بالإجماع ، مع أنَّه على فرضه يمكن دعوى تحقق الإجماع على العمل بالظواهر كليَّة ، بحيث يكون معقده عامَّاً نظير الأدلة اللفظيَّة ، ومعه أيضاً تبقى المعارضة بحالها، فلا مخلص إلا ما ذكرنا، أو ما ذكره المحقق

---

(١) في نسخة (ب) : للتعلق به .

المذكور من الحكومة أو الورود .

بقي شيء وهو أنَّه ربَّما يقول قائل : إنَّ لازم البيان الذي ذكره المحقق المذكور أن تكون جميع التخصيصات والتقييدات من باب الورود أو الحكومة ، فأين التخصيص الذي حكم سابقاً بأنَّه من باب حكم العقل .

والجواب : إنَّ للعامِّ لحاظين : لحاظ نفس مدلوله ، ولحاظ كون ظاهره معتبراً من باب الأصل أو الظهور النوعي ، وكذا للخاص لحاظين : لحاظ نفسه ولحاظ دليل اعتباره ، فبلحاظ نفس المدلولين الخاص مُخصَّص ، وبلحاظ اعتبار ظهور العام عند الشك في التخصيص المُعبَّر عنه بالأصل اللفظي، واعتبار ذلك الخاص بدليله يكون من باب الورود أو الحكومة ، فقوله **لا تكرم زيداً** بالنسبة إلى نفس قوله **أكرم العلماء** تخصيص ، وبالنسبة إلى أنَّ مقتضى الأصل حمل العلماء على العموم ، وإرادة جميع الأفراد حتى زيدٍ حكومةٌ أو ورودٌ ، لأنَّه كالدليل الإجتهادي في مقابل الأصل العملي ، فأصالة العموم شيء ونفس مدلول قوله **أكرم العلماء** شيء آخر ؛ هذا.

ولكن يبقى أنَّه على هذا لا حاجة إلى أن يقال : إنَّ تقديم الخاص على العام من باب حكم العقل حسبما ذكر في بيان الفرق بين الحكومة والتخصيص ، فتأمل !

مع أنَّه يمكن أن يُقال : لا يعقل هنا شيئين ، بل هو شيء واحد ، وهو ظهور العام في الجميع ، وأيضاً يمكن تصوير هذا المعنى بالنسبة إلى الأصول العمليَّة أيضاً ، بأن يقال : تقديم الدليل الإجتهادي على مدلول قوله **إذا شككت فابن على كذا** تخصيص ، وبالنسبة[1] إلى كون **الحكم كذا**[2] **عند الشك** حكومة ، مع أنَّهم لا يُسَمُّونه تخصيصاً إلا مسامحةً .

إلا أن يقال : فرقٌ بين المقامين ؛ فإنَّ مدلول الأصل العملي ليس الحكم عند الشك ، بخلاف العموم ، فإنَّ مدلول العام هو الأفراد ، والحكم بكون الجميع مراداً عند الشك هو المراد بالأصل .

---

(١) في النسخة (ب): بالنسبة .

(٢) كلمة «كذا» لا توجد في نسخة (ب).

الثالث: من الأمور في المقدمة [متعلق التعارض]

إنَّ التعارض يكون بين الآيتين والخبرين القطعيين من حيث السند والظنيين من حيث السند أو الدلالة، والأمارتين من الأمارات المعتبرة على اختلافها، والمختلفتين في المذكورات، والأصلين اللفظيين أو العمليَّين، وإن كان عقد الباب لخصوص تعارض الخبرين الظنيين من حيث السند، لمكان اختصاص الأخبار العلاجيَّة بها، ويمكن تعميمها إلى الخبرين القطعيين من حيث السند فقط، والمختلفين، وستأتي الإشارة إليه، ولعلَّه إلى هذا نظر صاحب المعالم حيث قال[١]: إنَّ تعارض الأدلَّة الظنيَّة لمَّا كان عندنا منحصراً في الأخبار، لا جَرَم كانت وجوه الترجيح كلُّها راجعة إليها، وذلك لأنَّ غير الأخبار من سائر الأمارات ليست معتبرة عنده، وتعارض الخبر الظني مع الكتاب غير مقصود بالبحث في المقام، فلا يرد عليه عدم الإنحصار.

ويمكن أن يكون نظره إلى الأدلة الظنيَّة من جميع الجهات، فتخرج الصورة المذكورة.

وكيف كان.. [فقد] ذكر المحقق القمي تبعاً للقوم أنَّه لا تعارض بين القطعيين، ولا بين قطعي وظني، وإنَّما يتحقق بين الظنيين، ومرادهم القطعي من جميع الجهات، كما هو واضح، وأورد عليه صاحب الفصول بأنَّه يمكن التعارض بين القطعي والظني الشأني، وإن أريد الفعلي فلا يتحقق في الظنيين أيضاً، وإن أريد من الظني في الظنيين [٢]الشأني، وفي القطعي والظني الفعلي لزم التفكيك وإختلال النظم.

قلت: وهو كما قال؛ إذ المراد تعارض ما يكون دليلاً في حدِّ نفسه وإن وجب رفع اليد عنه بواسطة المعارض الأقوى، والظني الشأني في مقابل القطعي وإن كان واجب الطرح إلا أنَّه يصدق عليه أنَّه دليل عَارَضَ دليلاً آخر، غاية الأمر أنَّه قُدِّم عليه من باب الترجيح، وبمجرَّد ذلك لا يخرج عن صدق التعارض، وإلا ففي جميع

---

(١) معالم أصول الدين: ٣٩١، و ٢٥٠ طبعة أخرى بتحقيق محمد علي البقال.
(٢) بعدها في نسخة (ب): الفعلي وفي القطعي والظني الشأني.

مقامات الترجيح المرجوح ليس بدليل ، لكن لا من حيث هو ، بل بسبب المعارضة .

فلا وجه لما[١] أورد عليه بعضٌ بأنَّ الظني الشأني لا اعتبار به في مقابل القطع ، ولعلَّه يريد[٢] أنَّ حجيَّته مشروطة بعدم القطع على الخلاف .

وفيه : إنَّ هذا الشرط لم يؤخذ في دليل اعتباره ، بل هو معلوم من الخارج ومعلوم أنَّ ما هو معلوم أعم من وجود القطع على خلافه أو ما هو بمنزلة القطع فتخرج جميع صور الترجيحات عن التعارض ، فالحق أنَّه لا يعتبر في التعارض أزيد من كون الدليل معتبراً من حيث هو ، ولذا النص القطعي السند يعارض العام ويقدم عليه .

وأيضاً من المعروف أنَّ حكم العقل بعدم الجبر يقدم على الآيات الظاهرة فيه ، ويقال إنَّها معارَضَة بحكم العقل ، فعدم الاعتبار من جهة وجود المعارض المقدَّم لا ينافي التعارض .

هذا وتحقيق المطلب يقتضي رسم أمرين :

الأول : قد عرفت أنَّ تعارض الدليلين لا يكون إلا إذا كان دليل اعتبارهما شاملاً لصورة المعارضة ، ولو بمقتضى ظاهر العموم ، بحيث لو قطع النظر عن وجود المعارض كان دليلاً معتبراً، فلو كان أحد الدليلين أو كلاهما مشروطاً بشرط ينتفي بمجرَّد المعارضة لم يكن من باب تعارض الدليلين .

الثاني : الدليل قد يكون صفة القطع كما هو الشأن في الأدلة القطعيَّة من جميع الجهات ، وقد يكون صفة لظن الفعل ؛ كما هو الحال على القول بالظن المطلق عند القائلين به ، وقد يكون أمراً من شأنه إفادة الظن ؛ لكن بشرط الظن الفعلي ، وقد يكون كذلك بشرط عدم الفعلي على الخلاف ، أو بشرط عدم المعارِض المعتبر ، وقد يكون كذلك مطلقاً ، كالأخبار عند بعض ، وكظواهر الألفاظ عند بعض ، وليس لنا دليلٌ معتبرٌ من حيث إفادة نوعه القطعَ وإن لم يكن مفيداً له فعلاً ، وإن كان يمكن تصويره كما إذا فرض حصول القطع غالباً من إخبار خمسة مثلاً ، فيكون معتبراً من أجل كونه كذلك ، وإن لم يفده فعلاً ، فعلى هذا حجيَّة الأدلة القطعيَّة إنَّما هي بلحاظ

---

(١) سقطت كلمة «لما» من نسخة (ب).

(٢) في نسخة (ب): يريد .

صفة القطع ، بمعنى أنّه هو الحجَّة دون ما يفيده بخلاف الأدلة الظنيَّة ، فإنّه قد يكون الحجَّة الشيء المفيد للظن فعلاً أو نوعاً، وقد يكون نفس الصفة من غير نظر إلى ما تفيده.

إذا عرفت ذلك فنقول : لا يتصور التعارض في الأحكام العقليَّة ، لأنَّ العقل لا يحكم إلا بعد العلم بجميع ما هو المناط ، وحينئذٍ ففي صورة التعارض لا يحكم بحجيَّة أحدهما معيناً أو بعدمهما معاً، فلا يبقى الدليلان على الدليليَّة حين المعارضة ، سواء كانا قطعيَّين أو ظنيَّين .

فإن قلت : يمكن أن يحكم العقل باعتبار طبيعة الخبر أو طبيعة الظن النوعي فيتعارض فردان منها.

قلت : لابدَّ له أن يعين من الأول أحدهما أو يقيدها بصورة عدم المعارضة ، وكذا الحال بالنسبة إلى ما يكون معتبراً من باب بناء العقلاء ، فإنّه حكم عقلي إجمالي، نعم إذا كان أحد الدليلين شرعياً أمكن وقوع المعارضة ، وكذا لا يتصور التعارض بين القطعيَّين من جميع الجهات ، وإن كانا شرعيَّين ، لعدم إمكان حصول القطع من الطرفين ، والقطع الشأني لا اعتبار به ، وحينئذٍ فتعارض الدليلين المفيدين للقطع مع الإغماض عن المعارِض لا يعدُّ من تعارض الدليلين حقيقةً ، لخروجهما أو أحدهما عن الدليليَّة بواسطة عدم حصول القطع الفعلي ، وكذا بين القطعي والظني الفعلي أو الشأني المقيَّد بعدم المعارض ، أو الظن على الخلاف ، لأنَّ القطع على الخلاف يسقطه عن الدليليَّة الشأنيَّة ، وكذا بين الظنيَّين الفعليَّين أو الظني الفعلي مع الشأني المقيَّد ، فانحصر الأمر في تعارض القطعي مع الظني الشأني المطلق والظنيَّين إذا كان أحدهما أو كلاهما شأنياً غير مقيَّد .

ومن ذلك ظهر أنّه لا يتصور تعارض الدليليَّة في الظن المطلق بناء على القول به ، لأنّهم اعتبروا الظن الفعلي ، إلا أن يريد[1] الفعليَّة من غير جهة المعارضة ، كما يمكن أن يستظهر من المحقق القمي ﵀ كما لا يخفى على من راجع كلماته خصوصاً في

(١) في نسخة (ب): يريدوا .

هذا الباب [١].

هذا ولكنَّ التحقيق أنَّ نتيجة دليل الإنسداد ؛ على فرض تماميَّة حجيَّة الأمارات المفيدة للظن نوعاً إذا كانت من الأمارات والطرق العقلائيَّة مثل الأخبار دون صفة الظن من أي طريق حصل ، وحينئذٍ فيتصور التعارض ، إلا أنَّه لمَّا كان من الأحكام العقليَّة فلا يكون من تعارض الدليلين حسبما عرفتَ إلا على القول بالكشف ، فإنَّه على القول بالحكومة العقل يعين من الأول ما هو الحجَّة ، فلا يتصور التعارض .

فإن قلتَ : فعلى هذا يسقط باب التعادل والترجيح ، مع أنَّ القائلين بالظن المطلق أيضاً يبحثون عنه .

قلت : بحثهم إنَّما هو لتحصيل الظن ؛ فإنَّ ملاحظة المرجِّحات الواردة في الأخبار توجب حصول صفة الظن في أحد الخبرين ، ففرضهم من البحث تعيين أسباب الظن وتحصيله لا العمل على طبقها تعبداً ، فإنَّه فرع القول بحجيَّة الأخبار من باب الظن الخاص .

الرابع [٢]: [في إمكان التعارض عقلاً بين الدليلين]

اختلفوا في إمكان التعارض بين الدليلين عقلاً وعدمه ، وفي جواز وقوعه شرعاً وعدمه ، بعدما اتفقوا على إمكان وقوعه في الأمارات المنصوبة على الموضوعات كاليدين والبيِّنتين ، وقولي اللغوِيَّيْنِ ، ونحو ذلك ؛ فالمعروف على إمكانه عقلاً، وبعضهم على امتناعه ، ومنهم من أنكر إمكان التعادل على ما استظهر منه [٣] صاحب الفصول .

ومنهم من أنكر وقوع التعارض شرعاً ، واستدلَّ لعدم الإمكان عقلاً بأنَّه يؤدي إلى الجمع بين المتنافيين ، ولعدم جواز وقوعه شرعاً بأنَّه مع العمل بها يلزم التكليف بالمحال ، لأدائه إلى اجتماع حكمين متضادين في موضوع واحد ، ومع ترك العمل

---

(١) قوانين الأصول : ١ / ١٧٩ ، ٢ / ٤٠٣ ـ ٤٠٤ .
(٢) هذا هو الأمر الرابع من أمور المقدمة .
(٣) في نسخة (ب): استظهره .

بهما يلزم العبث في جعلهما، ومع ترك العمل بأحدهما يلزم الترجيح بلا مرجِّح ، ولعدم إمكان التعادل بأنّه لا يجوز تبليغ الشريعة على وجه يؤدي إلى وصول أمارتين متعارضتين .

وغرض المستدل وإن كان نفي أصل التعارض إلا أنَّ لازم دليله كما استظهره صاحب الفصول نفي التعارض على وجه التعادل ، إذ مع وجود الترجيح لأحدهما لا محذور ، فإنَّه يخرج الآخر عن الحجيَّة الفعليَّة ، فلا يلزم قصور في التبليغ ، والظاهر أنَّ نظر المانع عقلاً إلى أنَّه لا يُعقَل جعل الشارع لكلا الدليلين واقعاً ، وأنَّ ما كان في نظر المجتهد كذلك يكشف عن عدم كون كليهما أو أحدهما حجَّة ، فغرضه أنَّه لا يعقل تعارض الأمارتين الواقعيتين[1] ، ونظر المانع لجوازه شرعاً إلى أنَّه وإن كان يمكن عقلاً إلا أنَّه يؤدي إلى ما يكون قبيحاً ؛ وهو العبث في الجعل والترجيح بلا مرجح ، فهو أيضاً نافٍ للإمكان ، لكن بمعنى الإمكان الوقوعي لا[2] الذاتي ، والأول نافٍ للإمكان الذاتي، ونظر النافي للتعادل إلى أنَّ الأمارتين المتعادلتين في نظر المجتهد لابدَّ وأن يكون مع إحداهما مُرجِّح ومزيَّة توجب تقديمها، وإن لم يصل إليه المجتهد .

وكيف كان فالتحقيق أن يقال : لا إشكال في إمكان التعارض في نظر المجتهد، وكذا إمكان التعادل بأن يكون هناك أمارة معتبرة بحسب الأدلة وأخرى كذلك ، وكان مؤداهما متنافياً ، غاية الأمر أنَّه لو قلنا بعدم إمكان جعلها من الشارع نلتزم بأنَّ المعتبر واقعاً وعند الشارع إحداهما، أو ليس واحدة منهما، وهو مشاهد بالوجدان ، إذ مقتضى الأدلة حجيَّة الخبر مطلقاً، وقد يتعارض فردان منه ، وقد يتعارض الخبر مع الإجماع المنقول ، وهما حجَّتان في نظر المجتهد ، بمقتضى عموم الأدلة ، وهذا واضح .

وأمَّا إمكان ذلك واقعاً بمعنى كونهما في الواقع واجبتي[3] العمل [4]، وإنَّما منع

---

(١) في النسخ : الواقعيين .
(٢) لا توجد كلمة «لا» في نسخة (ب).
(٣) في النسخة : واجب ؛ وما ذكرنا أصح لرجوع اللفظ للأمارتين .
(٤) في النسخة (ب): واجب العمل في الواقع .

منه التعارض أو عدم إمكانه ، وأنَّ التعارض يكشف عن كون إحداهـما أو كـليهما خارجة عن تحت الدليل الدال على الإعتبار ، وأنَّ الشارع لم يحكم بوجوب العمل بكليهما، فهو محلُّ إشكال .

ويمكن أن يوجه المنع بناء على كون الأمارات حجَّة من باب الطريقيَّة والمرآتيَّة ، وذلك لأنَّه لا يعقل إراءة الواقع من طريقين مخالفين ، مع أنَّه واحد ، إذ هو مؤدٍّ إلى التناقض ، إذ مآل ذلك يرجع إلى أنَّ الواقع في هذه الواقعة الشخصيَّة مدلول قول زيد ، وهو الإباحة مثلاً ، ومدلول قول عمرو هو الحرمة ، وهذا غير معقول ، فكما لا يُعقَل أن يقول هذا مباحٌ واقعاً ، كذلك لا يُعقَل أن يقول آعمل بقول زيد ، وآحكم بصدق مؤداه ، وآعمل بقول عمرو وآحكم بصدق مؤدَّاه ، والمفروض أنَّ أحدهما يقول إنَّه مباحٌ والآخر يقول إنَّه حرام ، والسرُّ في ذلك أنَّ جعل الطريق ليس إلا لبيان جعل مؤدَّاه واقعاً ، فهو عبارة أخرى عن بيان نفس الحكم ، وكونه حكماً ظاهرياً لا يجدي ؛ بعد كون اللسان لسان بيان الواقع ، والأخذ على أنَّه الواقع .

ومن ذلك يظهر أنَّ المانع ليس كذب أحدهما، وعدم مطابقته للواقع حتى يقال لا يعتبر في نصب الطريق إصابة الواقع ، وإلا لزم عدم شمول الدليل لما هو كذب واقعاً، بل المانع هو لزوم التناقض ، فجعل الخبر الكاذب والحكم بوجوب أخذه على أنَّه الواقع لا مانع منه ، وأمَّا الحكم بأخذ خبرين متنافيين والحكم يكون[١] مؤدى كل منهما هو الواقع ، فهو غير جائزٍ .

ومن ذلك ظهر أنَّه لا وجه لما أجاب به في الفصول [٢] عن لزوم التناقض بأنَّه : لا ملازمة بين كون الأمارة واقعيَّة وبين ثبوت مقتضاه واقعاً ، إذ يجوز التخلُّف عن الواقع مع كونها حجَّة ومعتبرة عند الشارع ؛ وذلك لأنَّا نريد[٣] إثبات التناقض في الواقع ، بل إثباته في نفس هذا الجعل على أنَّه الواقع ، فنقول : إيجاب العمل بكل منهما على أنَّه الواقع عبارة أخرى عن الحكم بحرمة الشيء وإباحته مثلاً، وإن كان الواقع في علم

---

(١) في نسخة (ب): بكون .
(٢) الفصول الغرويَّة : ٤٢١ .
(٣) الظاهر أنَّ استقامة العبارة تتم بإضافة كلمة : لا ، أي لا نريد.... .

اللَّه شيئاً ثالثاً .

ودعوى : أنَّه يرجع إلى التخيير في مقام العمل **مدفوعة** بأنَّ هـذا التـخيير فـرع لإمكان إيجاب العمل بهما من حيث هو ، حتى يحكم العقل بعد عـجز المكلَّف بوجوب العمل بهما بقدر الإمكان ، وهو أحدهما، نظير تزاحم الواجـبين ، ونـحن نقول : لا يمكن ذلك ، نعم يمكن حكم الشارع من الأول بالتخيير بينهما ، لا من حيث إنَّه مقتضى التعارض ، وهذا غير ما هو محل البحث .

والحاصل : إنَّا نقول إنَّ كل واحدٍ من الدليلين وإن كان مشمولاً لدليـل اعـتباره بحسب الظاهر ، إلا أنَّ الحجَّة الواقعيَّة لا يمكن أن تكون كليهما، بحيث لو فـرض محالاً إمكان العمل بها[1] كان واجباً، بل المقام نظير ما نقول في مثل قوله **أكرم العلماء و لا تكرم الفساق** من أنَّ العالم الفاسق إمَّا مراد من العـموم الأول ، أو الثـاني ، ولا يمكن أن يكون مراداً منهما ، وإلا لزم التناقض ؛ غاية الأمر أنَّ كلاًّ من العامَّيْن شامل له ، هذا كله بناءً على الطريقيَّة .

وأمَّا بناءً على الموضوعيَّة والسببيَّة ؛ فيمكن كونهما واجبي العمل واقعاً ، إذ على هذا يكون نظير تزاحم الواجبين ، فإنَّ الملحوظ حينئذٍ ليس جهة الكشف عن الواقع والعمل على أنَّه هو ، بل من جهة أنَّ في العمل بقول العادل مصلحةٌ فإذا تعارضا يكون من قبيل تزاحم الواجبين ، وكذا الحال في الأصول العمليَّة .

هذا ويمكن المنع بناءً على السببيَّة في الأخبار أيـضاً ، إذ الظـاهر[2] أنَّ حـيثيَّة البدليَّة عن الواقع ملحوظة في العمل بهما، ولا يعقل جعل بدلين متخالفين لمبدلٍ واحد ، نعم لا مانع في الأصول أصلاً.

فإن قلت : فعلى هذا يلزم عدم الحاجة إلى باب التعارض والتـعادل ، وتـخطئة جميع العلماء في ذكرهم التعارض وأحكامه ؟

قلت : لا ؛ بل يبقى جميع ما ذكروه في محلِّه ؛ غاية الأمر أنَّ الدليلين لا يمكن

---

(١) في نسخة (ب): بهما .
(٢) في النسخة : إذا ظاهر .

كونها حجّتين واقعتين[١] ، وإلا فمقتضى عموم الأدلة حجيّة كل منهما، فيرجع البحث إلى أنّه إذا تعارض دليلان معتبران بظاهر الأدلة فما حكمهما، وأنّه هل يحكم بالتخيير أو الترجيح أو التساقط أو غير ذلك ، هذا غاية توجيه القول بالمنع .

ومع ذلك فالإنصاف إمكان كونهما حجّتين واقعيّتين ، ولو على القول بالطريقيّة ، وذلك لأنّ لازم جعل الطريق ، وإن كان جعل مؤداه ، إلا أنّ ذلك إنّما يوجب التناقض إذا كان في القضيّة الشخصيّة بأن يقول **صدّق زيداً** في قوله الفلاني و**صدق عَمْرَاً** كذلك ، وأمّا إذا كان بنحو العموم على وجه القضيّة الطبيعيّة ، فلا يعد من التناقض[٢] ، ألا ترى أنّه لو قال **أنقذ زيداً وأنقذ عمرو** مع عدم إمكانهما معاً يُعَدُّ من التكليف بما لا يطاق ، ولو قال **أنقذ الغريق** لا يعدُّ منه ، لأنّه يرجع إلى أنّ طبيعة إنقاذ الغريق واجبة .

ففي المقام نقول : إنّ الغرض من قوله **صدِّق العادل** جعل طبيعة قول العادل بمنزلة العلم في كونه كاشفاً عن الواقع ، ويكون فيه مصلحة ، وهو الكشف الغالبي عن الواقع ، فهذه المصلحة أوجبت جعل الشارع له حجّة ، وإيجابه العمل عليه بحيث لو فرض إمكان العمل بهما معاً كان[٣] واجباً ، كما على القول بالسببية ، غاية الأمر أنّ المصلحة بناء على الطريقيّة ليست إلا الإيصال الغالبي ، وليس اللازم من ذلك وجوب العمل فعلاً بكل منهما في صورة التعارض ، حتى يلزم التناقض أو التكليف بالمحال .

وبالجملة فرق بين جعل المؤدّى أولاً على وجه التناقض كأن يقول: **أفعل ولا تفعل** وبين تعليق الحكم على موضوع ، وربّما ينجر إليه ، فإنّه يمكن كون ذلك الموضوع مقتضياً لذلك الحكم على وجه العموم ، بحيث يكون لازمه التزاحم في بعض المقامات ، فعنوان تصديق العادل فيه مصلحة الإيصال إلى الواقع ، ويمكن أن يجعل كاشفاً عنه تعبداً ، أو أن نجرّ[٤] لزوم التناقض في صورة التعارض ، إذ لا محذور فيه ، بعد أن كان العقل أو النقل حاكماً حينئذٍ بالتخيير أو التساقط ، ونحو ذلك .

---

(١) في نسخة (ب): كونهما حجتين واقعيّتين .
(٢) في نسخة (ب): التعارض .
(٣) في نسخة (ب): لكان .
(٤) في نسخة (ب): ينجرّ إلى .

كيف ؟ ولو كان [1] من التناقض لم يكن فرق بين الموضوعات والأحكام ، ولا بين مكلَّف واحد ومكلَّفين، إذ لا فرق في عدم إمكان إراءة الواقع بطريقين متخالفين بين أن يكون لمكلَّف واحد أو لمكلَّفين أو في زمانين ، ولازم ذلك عدم إمكان حجيّة دليلٍ لمجتهدٍ وحجيّة معارِضِه لمجتهد آخر ، أو لذلك المجتهد في زمان آخر، وسيأتي لهذا تتمة إن شاء اللّه تعالى .

هذا ولما أشرنا سابقاً إلى أنَّ لكلٍّ من التعارض وقسميه أحكاماً تخصه فلابدَّ من التكلُّم في مقامات :

(١) في نسخة (ب): ولو كان هذا..

المقام الأول

في

أحكام التعارض

[المقام الأول]

[في أحكام التعارض]

فاعلم[1] أنّه ذكر جماعة أنَّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن خير من الطرح ، وأنَّ الرجوع إلى سائر أحكام التعارض إنَّما هو في صورة لا يمكن الجمع بينهما، بل عن صاحب الغوالي دعوى الإجماع عليه[2]، قال على ما حكي عنه[3]: إنَّ كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما، وكيفيَّة دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات ، فاحرص عليه ، واجتهد في تحصيله ، **فإنَّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله** ، بإجماع العلماء ، وإن لم تتمكَّن من ذلك ولم يظهر لك جهة ، فارجع إلى العمل بهذا الحديث ـ يعني مقبولة عمر بن حنظلة ـ[4]؛ وتحقيق الحال في هذا المقال يقتضي ذكر أمور :

الأول : [بيان صورتي الجمع]

إنَّ الجمع بين الدليلين يتصور على وجهين :

أحدهما الجمع الدلالي ؛ وهو التصرف في الدلالة بحيث يرجع أحدهما إلى الآخر أو كلاهما إلى معنى ثالث ، بحيث يرتفع التنافي بينهما بعد التصرف .

الثاني: الجمع العملي ؛ بأن يؤخذ بهما في مقام العمل مع إبقاء دلالتهما على حالها لا مجرَّد العمل بهما، ولو كان بالتصرف في دلالتهما، فإنَّ التصرف في الدلالة مقدمة للعمل ، وكلُّ جمع دلالي يستتبع العمل ، فالمراد بالجمع العملي هو العمل بهما ، ولو بالتبعيض في مدلولهما، مع الإغماض عن التصرف في دلالتهما، مثلاً إذا قال **أكرم العلماء** وقال أيضاً **لا تكرم العلماء** فمرَّة يقال المراد بالعلماء في الأوَّل

---

(١) في النسخة : واعلم .
(٢) غوالي اللئالي : ٤ / ١٣٦ .
(٣) المصدر نفسه ؛
(٤) عوالي اللئالي : ٤ / ١٣٦ .

العدول ، وفي الثاني الفسَّاق ، ويبني عمله على ذلك ، وتارة يقال المراد بالعلماء وإن كان هو الجميع في الخبرين ، إلا أنَّه في مقام العمل يؤخذ بالبعض في كل من الحكمين ، فالأول جمع دلالي والثاني عملي ، كما في تعارض البينتين في ملكيَّة الدار مثلاً ، فإنَّه لا يتصرف في لفظ البينتين ، بل يعمل بهما ويحكم بتنصيف الدار .

ومن المعلوم أنَّ مورد الجمع العملي ما إذا كان المتعلَّق في كليهما أو أحدهما عاماً ذا أفرادٍ أو مركباً ذا أجزاء فلا يجري[١] في البسيط كالحرمة والحليَّة والزوجيَّة والحريَّة ونحوها ، إذ التبعيض من حيث الزمان لا دخل له بالجمع العملي بمعنى أنَّه معلوم العدم ؛ بأن يحكم بالحرمة في يوم ، وبالحليَّة في آخر ، عملاً بالخبرين الدال أحدهما على إحداهما، والآخر على الأخرى .

ومن ذلك يظهر بيان الجمعين مفهوماً ومصداقاً، لاختلاف المناط والملاك فيهما، إذ العمل اللازم للتصرف في الدلالة ليس من الجمع العملي كما عرفتَ ، حتى يكون مصداقاً لهما، نعم بينهما بحسب المورد عموم من وجه، بمعنى أنَّ في بعض الموارد يمكن الجمع الدلالي دون العملي، وفي بعضها عكس ذلك، وفي بعضها يمكن كل منهما.

فمورد الإجتماع المثال المتقدم ، ومثل قوله **أكرم العلماء** ، و **لا تكرم زيداً** ، إذ لو أبقى دلالتها على حالها، وعمل بقوله لا تكرم زيداً، فقد عمل بهما معاً في الجملة ، فهو جمع عملي ، ولو قلنا إنَّ المراد من العلماء مَن عدا زيدٍ، فهو جمع دلالي ، ومورد افتراق الأول ما إذا دلَّ أحد الخبرين على العشر في الرضاع ، والآخر على عدمه ، واعتبار خمس عشرة رضعة [٢]، فإنَّه[٣] لا يمكن الجمع العملي ، إذ الحرمة ليست قابلة للتبعيض إلا بحسب الزمان ، وهو معلوم العدم ، ومورد افتراق الثاني تعارض النصين والأصلين ، حيث لا يمكن التصرف في دلالتهما.

ويمكن الجمع العملي بينهما إذا كان المتعلَّق فيهما أو في أحدهما قابلاً للتبعيض

(١) العبارة في المتن مشوشة .
(٢) في النسخ : رضعات .
(٣) بعدها في النسخة (ب)هكذا : يمكن الجمع الدلالي ولا...

، والمراد بالجمع في كلام الجماعة الجمع الدلالي دون العملي ، فمع عدم إمكان الأول يرجع إلى سائر قواعد التعارض من التخيير والترجيح .. ونحو ذلك ، وإن أمكن الجمع العملي ، وذلك لأنَّ محل كلامهم تعارض أدلَّة الأحكام ، والجمع العملي فيها خلاف الإجماع كما سيأتي ، مع أنّه موجب للهَرَج والمَرَج ، مضافاً إلى أنَّ ظاهر كلام صاحب الغوالي ذلك ، حيث قال[١] : يجب البحث عن معناهما، وكيفيَّة دلالة ألفاظهما، هذا[٢] مع إنَّ المعلوم أنَّ غرضهم من هذه القاعدة أنّه إذا أمكن رفع التنافي بين الخبرين بحيث يخرجا[٣] عن التعارض وجب ذلك ، ويكون مقدماً على التخيير والترجيح ، والجمع العملي ليس دافعاً للتنافي كما هو واضح ، فلا ينبغي التأمُّل في أنَّ مرادهم من الجمع في هذه القضيَّة خصوص الجمع الدلالي لا العملي ، ولا الأعم منهما.

هذا مضافاً إلى أنَّ ظاهر أدلَّتهم أيضاً ذلك ،كما لا يخفى على من لاحظها، فظهر تطابق جميع مشخصات محلِّ النزاع فيما ذكرنا، فإنَّ تشخيصه إمَّا بالعنوان ، وهو في المقام ظاهرٌ فيما قلنا، وإمَّا بالأدلة أيضاً ، وهي دالَّة كذلك ، وإمَّا بالثمرات وهي أيضاً دالَّة على ذلك ، لما عرفت من أنَّ الغرض بيان أنَّ إجراء قواعد التعارض إنَّما هو بعد عدم امكان رفع التنافي بالحمل والتأويل في الدلالات ، نعم ذكر الشهيد الثاني من فروع القاعدة الجمع بين البينين بالتبعيض ، وهو جمع عملي، لكن يمكن أن يكون غرضه جريان مناط القاعدة فيها لا نفسها.

وكيف كان فالمراد ما ذكرنا، وإن كان مع قطع النظر عمَّا ذكرنا يمكن إرادة الأعم من الأمرين بأن يكون المراد أعم من الدليلين في الأحكام والأمارتين في الموضوعات ، ويكون المراد أنّه إذا أمكن العمل بالدليلين[٤] والأمارتين سواء كان بالتصرف فيهما بإرجاع أحدهما إلى الآخر أوكليهما إلى ثالث ، أو مع إبقاء كل منهما على ظاهره، أو نصوصيَّته، والعمل بهما في الجملة ؛ وجب وقُدِّم على الطرح ،

---

(١) عوالي اللئالي : ٤ / ١٣٦ .
(٢) لا توجد هذه الكلمة في نسخة (ب) ؛ وكتب محلها : الخ .
(٣) في النسخة : خرجا .
(٤) من قوله «بأن يكون ـ إلى قوله ـ بالدليلين» لا يوجد في نسخة (ب).

ويلزم من ذلك استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، إذ الجامع القريب موجود وهو مجرَّد العمل بهما حسبما ذكرنا.

ومن ذلك ظهر ما في كلام بعض حيث إنّه قال ما محصَّله : إنَّ مرادهم من الجمع في القضية المذكورة مشتبه ، ولا يعلم أنّه الجمع العملي أو الدلالي ، وذلك لأنّه لا يمكن تشخيصه بالعنوان لإجماله، ولا بالأدلة التي أقاموها لاختلافها في ذلك ، حيث إنَّ دليل العلاَّمة(١) من أنَّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصليَّة . . إلى آخره ؛ ناظر إلى الجمع الدلالي ، وما ذكره الشهيد في التمهيد(٢) من أنَّ الأصل في الدليلين الإعمال ناظر إلى الجمع العملي ، والثمرة أيضاً مختلفة لا يمكن تشخيص المراد بها، فلابدَّ من الأخذ بالقدر المتيقن، وهو الجمع الدلالي العملي، بأن يكون ممَّا يتصرف في مدلوله ويتبعض من حيث العمل، كالتخصيص والتقييد في العام والخاص والمطلق والمقيَّد .

وذلك لأنَّ النسبة بين الجمعين وإن كانت بالتباين من حيث المفهوم ، إلا أنّها(٣) بحسب الصدق بينهما عموم من وجه ، إذ قد يتصادقان كما في العام والخاص ، وقد يتفارق الدلالي ؛ كما لو حمل أحد الدليلين على ما لا يترتب عليه حكم شرعي في مقام العمل كحمل أخبار التوقف في مسألة أصل (٤) البراءة على زمان الحضور ، أو على أصول الدين ، وحمل أخبار البراءة على زمان الغيبة ، أو غير أصول الدين ، وكذا حمل أخبار التوقف في علاج المتعارضين على زمان الحضور ، وحمل أخبار التخيير على زمان الغيبة ، فإنَّ هذا الجمع جمع دلالي وليس عملياً ، إذ لا تتعلق أخبار التوقف حينئذٍ بعمل المكلَّف الذي في زمان الغيبة ، كالجموع التبرعيَّة للشيخ في الإستبصار .

وقد يتفارق العملي عن الدلالي كما فيما لا يمكن حمله على خلاف دلالته كالنصَّيْن إذا أمكن التبعيض فيهما في مقام العمل ، وبينها بحسب المورد عموم

---

(١) ذكره في نهاية الوصول (مخطوط) : ٤٥٣ ، وحكاه عنه : قوانين الأصول : ٢ / ٢٧٩ .
(٢) تمهيد القواعد : ٢٨٣ .
(٣) في نسخة (ب) : أنّهما .
(٤) لا توجد هذه الكلمة «أصل» في نسخة (ب).

مطلق ، إذ الجمع الدلالي أخصُّ من العملي، إذ الجمع العملي يتصور في كل مقام بخلاف الدلالي لعدم جريانه في النصّين، أو الخبرين المتساويين في جهات التأويل، وحينئذٍ فمقتضى القاعدة بعد اجمال المراد الحمل على القدر المتيقن ، والأخذ به ، وهو مورد التصادق .

ثمَّ قال : لكنَّ النظر الدقيق يقتضي تباينهما كليّاً لأنَّ مقتضى الجمع العملي التبعيض في العمل ، والجمع الدلالي قد لا يكون مستلزماً للتبعيض ، كحمل العام على الخاص ، إذ هو طرح لظهور العموم ، وأخذ بتمام مدلول الخاص ، فليس جمعاً عمليّاً ، وإنَّما هو دلالي فقط ، وأيضاً قد لا يكون في الجمع الدلالي تبعيضٌ (١) أصلاً كما في حمل الأمر على الإستحباب في مقابل نفي البأس ، نعم قد يكون الجمع تبعيضاً في كل منهما، كالجمع بين المتباينين بحمل كل منهما على بعض الأفراد ، إلا أنَّه أيضاً لا ينطبق على الجمع العملي ، لأنَّ مقتضاه التبعيض على وجه مخصوصٍ بخلاف الجمع الدلالي ، فإنَّه لابدَّ فيه من الحمل على بعض معين بوجه مخصوص .

وحاصل غرضه أنَّه لا يمكن أن يكون المراد مورد التصادق أي القدر المتيقن ولا الأعم ؛ لعدم التصادق وعدم الجامع بين الجمعين .

قلت : فيه :

أولاً: إنَّك قد عرفت أنَّه لا إجمال في المراد ، وأنَّ المشخصات الثلاثة متطابقة على أنَّه الجمع الدلالي، مع أنَّه على فرض الشك فالجمع الدلالي هو القدر المتيقن إذ لا ينبغي التأمل في عدم إرادة خصوص العملي .

وثانياً: إرادة القدر المشترك والأعم ممكنٌ ، والجامع القريب موجودٌ وإن كانا متباينين بحسب المصداق أيضاً بالتبيين الذي ذكرناه .

وثالثاً: إنَّ ما ذكره في بيان المباينة لا وجه له ، إذ لا يلزم في الجمع العملي التبعيض في كلا الطرفين ؛ بل يكفي إذا كان في أحدهما كما في العام والخاص المطلقين ، وأيضاً كون التبعيض في الجمع الدلالي على وجه مخصوص لا يقتضي

---

(١) في النسخ : بتبعيض .

المباينة[١]، مع أنّه قد يكون التبعيض في العملي أيضاً متعيناً فيما يكون مقتضى الجمع الدلالي ، فلم يلزم عدم التصادق ، فالأولى أن يقال : إنَّ ملاكها[٢] مختلف حسبما ذكرنا، إذ ليس المراد من الجمع العملي مجرَّد العمل بها بل العمل مع إبقاء الدلالة على حالها ، ومن المعلوم أنّه مباين للتصرف في الدلالة كما هو مقتضى الجمع الدلالي .

ورابعاً: ما ذكره من تفارق الجمع[٣] الدلالي من أخبار التوقف والبراءة والتخيير ؛ **فيه** أنَّ عمل كل شيء بحسبه ، فإذا حمل أخبار التوقف على زمان الحضور فعمله بها أن لا تلزم[٤] بمقتضاه في زمان الغيبة ، وكذا حملها على أصول الدين ، إذ يلزم حينئذٍ بالتوقف فيها فهذا عمل بها.

وأمَّا[٥] مسألة الجمع التبرعي فلا دخل لها بما نحن فيه ، إذ ليس هو جمعاً دلاليَّاً بل هو احتمال الجمع ، وإلا ففي الحقيقة يطرح الخبر المرجوح ، وبعد الطرح والأخذ بالراجح يقول لعلَّ المراد من ذلك الخبر أيضاً ما لا ينافي هذا.

وخامساً: قد عرفتَ أنَّ بين الجمعين بحسب المورد عمومٌ من وجه لا مطلقٌ ، كيف ؟ وبعض الموارد يمكن الجمع الدلالي دون العملي، كما إذا كان المتعلَّق أمراً بسيطاً ، مع أنَّ هذا منافٍ لجعلهما[٦] بحسب المصداق[٧] عامَّين من وجه ، إذ بمقتضى ما ذكره في مثال أخبار التوقف والبراءة لا يمكن الجمع العملي، ويمكن الدلالي .

---

(١) في النسخة : المبايعة .
(٢) في نسخة (ب): ملاكهما .
(٣) في نسخة (ب): من تفارق في الجمع.. .
(٤) في نسخة (ب): يلتزم بمقتضاها .
(٥) كلمة «أمَّا» لا توجد في نسخة (ب).
(٦) في النسخة : بجعلهما .
(٧) في نسخة (ب): الصدق .

الثاني [(١)]: [المراد من الطرح]

إنَّ المراد من الطرح في هذه القضية أعمُّ من طرح أحدهما معيناً بسبب [(٢)] مزيَّة في الآخر، أو مخيَّراً لأجل التعادل، ومن[(٣)] طرحهما لأجل التوقف والتساقط، بناء على أنَّ الأصل في المتعارضين ذلك، أو لأجل عدم إمكان جعل المتعارضين، فهذه القاعدة على فرض تماميَّتها ليست مخصوصة ببعض المباني دون بعض، بل هي جارية على جميع المذاهب والمباني، والفرض أنَّ الرجوع إلى أحكام التعارض من التخيير أو التوقف والتساقط أو الترجيح فرع عدم إمكان الجمع، ومعه فالحكم واحدٌ عند الجميع، وهو الأخذ بالخبرين ورفع التنافي من المتعيَّن، إذ أنَّ دائرة القاعدة مع لحاظ الأخبار العلاجيَّة أضيق منها على فرض عدم لحاظها، إذ مع لحاظها يمكن أن يقال [(٤)]: وإن كان مقتضى القاعدة الجمع بالتأويل البعيد، إلا أنَّ الأخبار العلاجيَّة تقتضي عدم الجمع إذا صدق التعارض عرفاً، واستقرَّ هذا الصدق، وهذه بخلاف ما لو أغمضنا عنها، فإنَّ اللازم بناء على تماميَّة القاعدة الأخذ بكل ما يصدق عليه الجمع، فدائرتها في قبال التوقف والتساقط اللذَيْن يقتضيهما الأصل والقاعدة أوسع منها في قبال الأخبار العلاجيَّة.

إلا أن يدعى أنَّ الأخبار أيضاً منصرفة إلى صورة عدم إمكان الجمع، ولو بالتأويل البعيد، وهو كما ترى.

وكيف كان؛ فالغرض أنَّ نظر القائل بالجمع ليس إلى خصوص ما لو قلنا على فرض عدم الجمع بالرجوع إلى الأخبار العلاجيَّة كما في كلام صاحب الغوالي.

ثمَّ إنَّه[(٥)] لا وجه لجعل الأخبار المذكورة معارضة للقاعدة بالعموم من وجه، بدعوى أنَّها أعمُّ من الأخبار الظنيَّة وغيرها، والأخبار أعمُّ مما كان الجمع ممكناً أو لا أو مطلقاً، بدعوى أنَّ الإمكان المأخوذ في القاعدة من قبيل الشروط لا لعنوانٍ،

---

(١) الثاني من الأمور التي يتم بها مقتضى التحقيق في حال التعارض.
(٢) في نسخة (ب): بحسب.
(٣) في نسخة (ب): أو من.
(٤) في النسخة كلمة غير مقروءة، ولكن أثبتناها من نسخة (ب).
(٥) في النُّسَخ: ان.

فالقاعدة أعم ممّا كان الجمع ممكناً أو لا ، إلا أنَّ الإمكان شرطٌ فيها، نظير القدرة في سائر التكاليف ، وذلك لأنّه لا إشكال في أنَّ الأخبار مقدَّمة على القاعدة ، إذ هي بمنزلة الأصل العملي كما يظهر من أدلّتها، ولا فرق بين أن تكون النسبة عموماً مطلقاً أو من وجه ، مع أنَّ جعل النسبة عموماً مطلقاً بالتقريب المذكوركما ترى ، إذ لا ينبغي التأمل في كون الإمكان قيداً في القاعدة ، وعنواناً لها، وكأن القائل تخيَّل أنّه ورد خبر عن الإمام عليه السلام بأنَّ الجمع أولى من الطرح ، وإلا فلا تأمل في كون الإمكان عنواناً فيها، فالقائل بالجمع معترفٌ بأنَّ الواجب هو الرجوع إلى الأخبار العلاجيَّة ، إلا أنّه يدعي قَصْرَها على صورة استقرار المعارضة ، وعدم إمكان رفعها بالتأويل والإرجاع .

الثالث : [بيان مورد القاعدة بحسب السند]

ظاهر عنوانهم للقاعدة أنَّ كلامهم في الخبرين الظنيَّين بحسب السند ، لا القطعيين ، ولا المختلفين ، لكنَّ الدليل الذي ذكروه يجري فيها أيضاً ، إذ في القطعيَّين بحسب السند الظنيَّين بحسب الدلالة ، والمختلفين أيضاً ؛ يمكن أن يقال الأصل إعمال الدليل ـ أي الظاهر ـ مهما أمكن ، فإذا أمكن حمل أحد العامَّين على الآخر أو كليهما على ثالث وجب ، وكذا مقتضى الدليل الآخر ، بل هو أولى بالجريان.

فإن قلت : إذا طرحت الظاهر فكيف أعملته مع أنَّ الدليل هو الظهور ، ولم يحصل الأخذ به .

قلت : لا أقول الأصل في الظهور الإعمال حتى يقال المفروض طرحه ، بل أقول الدليل الظاهر الأصل إعماله ، ولو بحمله على خلاف ظاهره فإنّا لو لم نأخذ بالتأويل كنّا قد طرحنا الدليل ، بخلاف ما إذا أخذنا بتأويله ، مع أنّه لو حمل العام على بعض أفراده فقد أخذ بظهوره في الجملة ، إذ الظهور ليس أمراً لا يقبل التبعيض بحسب الأفراد ، نعم في بعض التأويلات لم يؤخذ بالظهور أصلاً ، كما إذا حمل الأمر على الإستحباب ، وكيف كان فالقاعدة جارية في الجميع ، بل تجري في النصَّين القطعيَّين من حيث السند ، إذا أمكن الجمع بينهما، بجعل أحدهما ناسخاً للآخر .

الرابع : [المراد بالأولويَّة وأنَّها وجوبيَّة]

المراد بالأولويَّة في المقام هو الوجوب والتعين ، نظيرها في قوله تعالى ﴿**وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُم أَوْلَى بِبَعض**﴾[١]، إذ لا معنى للحكم بجواز الأمرين من العمل بالتأويل والرجوع إلى المرجحات بحيث يكون المجتهد مخيراً بينهما، بل مع إمكان الجمع يتعين التأويل والأخذ بهما، لأنَّ دليلهم على فرض تماميَّته يدل على التعيين ، وهذا إذا كان المراد الجمع الحقيقي المثمر في مقام العمل ،كما هو المفروض ، وأمَّا الجمع التبرعي الذي يصنعه الشيخ في الإستبصار ، وهو الذي نسميه بالجمع الاحتمالي فهو على وجه الأولويَّة لا التعيين ، لأنَّه إذا بنى عمله على أحد الخبرين لرجحانه فالأولى أن لا يطرح الخبر الآخر بالمرَّة ، بل يذره في سنبله ، ويجعل له محملاً ، وإن لم يكن بانياً عليه في مقام العمل .

وقد يحمل على ما هو موافق لدليل آخر، فهو وإن كان يبني عليه في عمله لكنَّه في الحقيقة عامل بذلك الدليل ، وليس مُعوِّلاً على هذا الخبر المؤوَّل ،كما هو واضح

الخامس : [المراد من الإمكان]

للإمكان صور :

أحدها [٢]: الإمكان العرفي ؛ وهو ما إذا حكم العرف ـ بعد ملاحظة الخبرين فرض صدورهما معاً ـ بأنَّ المراد منهاكذا بالتأويل في أحدهما بإرجاعه إلى الآخر أو بالتأويل في كليهما بإرادة معنى ثالث منهما، أو بحمل كل منهما على معنى آخر غير ما هو ظاهره بحيث يرتفع التنافي بينهما .

الثانية : الإمكان بشاهد من عقل أو نقل ،كما لو فرض عدم فهم العرف كونهما أو أحدهما قرينةً على الآخر ،كما في الصورة الأولى ، لكن كان العقل حاكماً ـ على فرض صدورهما معاً ـ أنَّه لابدَّ أن يكون المراد كذا، أو كان هناك خبرٌ ثالثٌ شاهد للجمع مثلاً ، إذا دلَّ أحد الخبرين على القصر في أربعة فراسخ ، والآخر على الإتمام

---

(١) الأنفال : ٧٥ .
(٢) ألفاظ الأعداد في نسخة (ب) كانت مذكرةً .

فيها ، وكان خبر ثالث يفصل بين الرجوع ليومه أو غيره[١] ، فهو شاهدٌ للجمع .

ويمكن أن يفرض الشاهد حكماً عرفياً ، بأن يكون هناك حكم تعبدي عرفي يوجب إرجاع أحد الظاهرين إلى الآخر ، أو كلٍّ إلى معنى آخر ، وإن لم يرتفع التعارض كما في الصورة الأولى ، و الفرق بين هذا الحكم العرفي والعرفي[٢] السابق إنَّما[٣] هناك يحكم عدم[٤] المعارضة ، ويجعل أحدهما قرينة على الآخر أو يجعل كلاً منهما قرينة على ثالث ، وفي المقام لا يكون حاكماً بالقرينة ، بل يوجب على سبيل الحكومة ، لأنَّه لابدَّ أن يعمل على هذا الوجه .

وكذا الحكم العقلي تارة يكون على وجه القرينة[٥] ، وقد يكون على وجه الحكومة في العلاج فتدبر .

الثالثة : الإمكان بالتأويل البعيد من غير شاهد، مع كون المعنى التأويلي متعيناً على فرض قطعيَّة الخبرين ، لكن لا بحيث يُفهَم عرفاً بحيث يقال إنَّه لا تعارض ولو مع لحاظ صدورهما ولا بحيث يحكم العقل بأنَّ المراد ذلك جزماً، كما في الصورة الثانية .

الرابعة : الصورة بحالها مع تعدد التأويل ، ويكون أحد التأويل[٦] أقرب .

الخامسة : الإمكان بالتأويل البعيد مع عدم تعينه ، وعدم الأقربيَّة بحيث لو فرض صدورهما عدّ المحملين [٧].

ومحل الإشكال والنزاع الصور الثلاث الأخيرة ، وإلا فالأولان لا إشكال فيهما.

فتبين أن يكون الإمكان قد يكون عرفيًا[٨] وقد يكون عقلياً، وأنَّ ظاهر العنوان هو الأعم منهما أعني العقلي الذي قد يكون عرفياً أيضاً، وقد لا يكون كما في الصور

---

(١) في نسخة (ب): وغيره .
(٢) في نسخة (ب): بدل «والعرفي» كتب : والفرض.. .
(٣) في نسخة (ب): أنَّه إنَّما .
(٤) في نسخة (ب): بعدم .
(٥) في نسخة (ب): القرينيَّة .
(٦) في نسخة (ب): وكون أحد التأويلات .
(٧) في نسخة (ب): عُدَّا مجملين .
(٨) كلمة يكون الأولى زائدة ، و حقّ العبارة هكذا: فتبين أنَّ الإمكان قد يكون عرفياً .

الثلاثة الأخيرة ، فما يظهر من بعضٍ من أنَّ المراد هو الإمكان العقلي وأنّه متّحد مع العرفي إذا كان المراد الجمع الدلالي دون العملي ، لأنّه لابدَّ أن يكون على وجه يستكشف من المراد ، ولا يمكن ذلك إلا إذا كان هناك شاهدٌ من عقل أو عرف يكون قرينة على الجمع ، وإلا فلا يعقل الجمع إذا كانا متساويين في الظهور ، ولم يكن قرينة ، إذ ليس المدار على الإقتراح والتشهي في التأويل ، ولا كان جمعاً عمليّاً ولا دلالياً[1]، فيه ما لا يخفى .

إذ مع التعارض وعدم القرينة يمكن عقلاً الحمل على التأويل البعيد إذا كان متحداً، بل وعلى أحد التأويلات المتعددة ، مع عدم مساعدة العرف والقرينة ، إلا أنّه لا يجوز شرعاً لعدم الدليل ، ولو فُرِضَ دليل من إجماع وغيره على وجوب ذلك ، والبناء عليه لا بأس به ، ولا يخرج عن كونه جمعاً دلالياً، إذ ليس المراد منه إلا تشخيص المراد بالتأويل .

ولو لم يكن ذلك التأويل معتبراً ، فالإمكان العقلي غير الجواز الشرعي ، وما ذكره إنّما يساعد على عدم الجواز ، مع إنّه قائل بجوازه شرعاً أيضاً إذا فرض وجود الدليل حسبما عرفتَ ، وصاحب الغوالي يدعي الإجماع على ذلك ـ على ما يفهم من الجمود على ظاهر كلامه ـ وإن كان سيأتي أنَّ مراده الإمكان العرفي ، وأنّه لا نزاع في البين .

والحاصل : إنَّ من الواضح أنَّ الإمكان العقلي غير العرفي وأنّه يمكن عقلاً وجوب البناء على التأويل البعيد ، والحكم بكونه مراداً للشارع ، وإن كان متعدداً ، ولا يرجع إلى الجمع العملي ، إذ مبناه على الإغماض عن التخصيص المراد ، وإبقاء كل من الظاهرين على حاله ، والمفروض أنّه في هذا الجمع يصرف الظاهر عن ظاهره.

---

(١) في النسخة هكذا : ولا كان جمعاً عملياً لا دلالياً..

السادس: [هل أنَّ الحمل على التقيَّة يعدُّ وجهاً للجمع]

من الأمور أنَّ الجمع بين الخبرين إمَّا بارتكاب[١] التخصيص أو التقييد أو المجاز أو الإضمار أو النسخ، أو نحو ذلك من أنحاء التأويل، وهل من وجوهه الحمل على التقيَّة أم لا؟ فلو فرض عدم إمكان الجمع بين الخبرين إلا بحمل أحدهما على التقيَّة فهل يوحَّد بينهما، ويحمل على التقيَّة إذا كان موافقاً للعامة، أو يرجع إلى المرجِّحات، ويظهر الثمر فيما لو كان الترجيح للخبر الموافق، فعلى الرجوع إلى المرجِّحات يؤخذ به ويطرح المخالف، وعلى فرض الجمع يعمل بالمخالف ويحمل الموافق على التقيَّة، وأمَّا لو فرض عدم الرجحان في البين إلا بمخالفة العامَّة فلا يظهر ثمر عملي، إذ على التقديرين يعمل بالخبر المخالف سواءٌ قلنا بالجمع أو الترجيح، نعم على الأول يُحكم بصدور الخبر الموافق، وعلى الثاني لا يحكم بصدوره أيضاً، ولعله يثمر في بعض المقامات كما سيجيء.

وكيف كان؛ فظاهرهم الثاني، إذ مع التساوي من جميع الجهات يقولون بالأخذ بالمخالف من باب الترجيح، لا من باب الجمع، ولازمهم أنَّه مع وجود سائر المرجحات أيضاً الأخذ بها دون الجمع، إلا أنَّه لو تمَّ دليل القاعدة يقتضي[٢] الأول كما لا يخفى، من غير فرقٍ بين كون التقيَّة تورية أو كذب تجوزاً.

ودعوى أنَّه على الثاني ليس من الجمع الدلالي، إذ المفروض طرح ظاهره بالمرَّة، لا الأخذ بالمعنى التأويلي

مدفوعة بأنَّ الملاك الأخذ بسند الخبرين والحكم بصدورهما، وتشخيص أنَّ المراد كذا، وإن كان بحمل أحد الظاهرين على عدم كونه مراداً[٣] فهذا أيضاً نوعُ تأويلٍ.

فإن قلت: لا معنى للحكم بصدور الخبر ثمَّ حمله على التقيَّة وطرحه من هذه الجهة.

---

(١) في نسخة (ب): لا بارتكاب...

(٢) الظاهر أنَّه اقتضى، أو لاقتضى...

(٣) في نسخة (ب): مراداً منه.

قلت: سيأتي أنّه لا مانع من ذلك، فهو كما لو كان خبر لا معارض له مقروناً بأمارات صدوره تقيَّة، فإنَّه يحكم بصدوره، وإن لم يعمل بظاهره.

السابع: [أدلة اعتبار الخبر لا تتعرض للدلالة]

لا يخفى أنَّ أدلَّة اعتبار أخبار الآحاد لا تقتضي أزيد من الأخذ بالسند، وليست متعرضة لحال الدلالة، وأنَّ ظواهرها واجبة الأخذ أو لا؟ فإذا قال الراوي قال الإمام عليه السلام كذا..، فمعنى وجوب[١] تصديقه الحكم بأنَّ الإمام عليه السلام قال كذا...، وأمّا أنَّ ظاهر كلام[٢] الإمام عليه السلام واجب الأخذ فيحتاج إلى دليل آخر، ولذا لم يحتمل أحد كون وجوب الأخذ بالظواهر من باب دلالة آية النبأ، بل يتمسكون في اعتبارها ببناء العقلاء، نعم وجوب الأخذ بالسند إنَّما هو بلحاظ مدلول الخبر، ووجوب الأخذ به، لكن بعد معلوميَّة كونه مدلولاً أو الدليل[٣] على وجوب البناء على كونه مراداً ومدلولاً، وهذا واضح.

وهل يعتبر في شمول دليل الاعتبار للسند كون الخبر دالاً فعلاً، وكون مدلوله واجب الأخذ به، فلا يشمل الخبر المجمل والمحمول على التقيَّة، والمعلوم عدم جواز الأخذ بظاهره إذا لم يكن له معنى تأويلي مُتعيِّن، والأخبار المتعارضة - التي على فرض الأخذ بها - يحكم بإجمالها، لتساوي ظهورها أو لا يعتبر ذلك؟ وجهان يظهر من المحقق الأنصاري قدس سره الأول، والأقوى الثاني.

ودعوى أنَّ معنى الحجيَّة وجوب ترتيب الآثار ومع عدم ذلك لا معنى لها.

مدفوعة بأنَّ معناها المرآتية الجعلية وهي من الأحكام الوضعية ولازمها وجوب الأخذ بالمؤدَّى على كل فرض فهم المراد وعدم المانع لا الوجوب الفعلي ولا يعتبر في الجعل أزيد من هذه الشأنيَّة.

ودعوى أنّه لا فائدة في هذا الجعل، ويلزم اللغو في وجوب التصديق والحكم

---

(١) لا توجد كلمة «وجوب» في نسخة (ب).

(٢) في نسخة (ب): كلامه.

(٣) الجملة معطوفة على ما سبق، والمعنى: بعد معلوميَّة كونه مدلولاً...وبعد قيام الدليل على وجوب البناء على كونه مراداً ومدلولاً.

بالصدور مع عدم العمل بالمؤدى ، مع أنَّ المعلوم أنَّ الطرق معتبرة من باب المقدمة.

مدفوعة:

أوّلاً : بإمكان الثمرة في مقام العمل فيما إذا نذر أن يحفظ مثلاً عشرة أخبار معتبرة ؛ فيبرّ نذره بحفظ مثل هذا الخبر ، وكذا في وجوب احترامه أو نحو ذلك من الفوائد .

وثانياً : إنَّه يمكن أن تكون هناك مصلحة في جعل طبيعة الخبر حجَّة وإن لم يترتب عليه أثرٌ عملي ، ومع الإغماض عن ذلك يمكن أن يكون من باب الإطراد وكون المصلحة في بعض الأفراد حكمة في جعل[1] الطبيعة ، فهو نظير جعل الطهارة والإباحة فيما لا يبتلي به المكلَّف أصلاً ، فأدلَّة المباحات الواقعيَّة والطهارة ونحوهما تشمل المباحات الواقعيَّة في البراري التي ليست مورداً لابتلاء المكلَّف والمياه كذلك ، بل وكذا أدلَّة أصل البراءة، وقاعدة الطهارة تشمل هذه إذا كانت مشكوكة .

فالمقام نظير أن يجعل خبر العادل حجَّة، ولم يوجد عادلٌ يخبر فإنَّ الشأنيَّة كافية ، وهذا واضحٌ على القول باستقلال الأحكام الوضعيَّة ، وعلى القول بالعدم أيضاً يمكن أن يقال : المجعول هو الحكم الشأني ، وعلى تقدير فهم المراد وإذا لم يكن مانع من الجعل والمفروض أنَّ الأدلة عامَّة، فتحكم بالعموم ؛ فتدبَّر !.

الثامن : [شمول قاعدة الجمع للمتعارضين والخبر بلا معارض ..]

عنوان القاعدة في كلام صاحب الغوالي وغيره[2] وإن كان في الخبرين المتعارضين إلا أنَّ مناطها شامل لما إذا كان هناك خبر بلا معارض ، وعلم من الخارج من إجماع أو حكم عقل ، أو نحو ذلك ، عدم إرادة ظاهره، فإنَّه لا يطرح بالمرَّة بل يؤخذ به ، ويعمل بتأويله ، بناء على تماميَّة القاعدة، لأنَّ ملاكها وجوب العمل بالدليل مهما أمكن ، فيشمل المقام أيضاً، إلا أن يجعل مدركها الإجماع فلا يشمله بل لا يشمل غير الخبرين الظنيَّين من الدليلين المتعارضين .

لكنَّك خبير بأنَّ الإجماع لا يثمر ، بل المدار هو الأدلة الأخر ؛ على ما سيذكر،

---

(١) في نسخة (ب): حكمة لجعل .

(٢) كلمة «وغيره» لا توجد في نسخة (ب).

فعلى ما ذكرنا إذا كان خبر ظني السند محفوفاً بأمارات التقيَّة بحيث لو فرض صدوره كان على وجه التقيَّة يكون كما لو علم صدوره، وكذا إذا كان إجماع على عدم إرادة ظاهره، بل يمكن أن يُعدَّ[1] الثاني من الجمع بين الدليلين، وهو الخبر والإجماع بالأخذ بالثاني، وحمل الخبر على معنى تأويلي.

والحاصل أنَّ القاعدة بمناطها شاملة للخبرين، والدليلين غير الخبرين، والخبر الواحد بلا معارض، إذا لم يمكن الأخذ بظاهره.

التاسع: [في أنَّ الجمع موافق للأصل من جهة ومخالف له من جهة]

لا يخفى أنَّ الجمع المذكور في القاعدة موافقٌ للأصل من وجه، ومخالفٌ له من آخر، وذلك لأنَّه من حيث الأخذ بسند الخبرين موافقٌ للأصل، وهو عموم ما دلَّ على حجيَّة كل خبرٍ بناء على عدم المانع من شموله لصورة التعارض مطلقاً، أو إذا أمكن إخراجهما من التنافي عرفاً.

وأمَّا من حيث الأخذ بالمعنى التأويلي كما هو مراد القائل بالجمع، فمخالفٌ له لأنَّه خلاف مقتضى ظاهر كل منهما أو أحدهما، ولا يجوز ذلك إلا بشاهد من عرف أو عقل أو نقل، **فدعوى** كونه على خلاف القاعدة والأصل بقول مطلق؛ لأنَّ الأصل في المتعارضين التساقط والتوقف، **في غير محلها**، والحقُّ ما عرفت وسيأتي تتمة الكلام.

[الكلام في تحقيق الحق في الجمع]

إذا عرفتَ هذه الأمور فنقول: إذا أمكن الجمع على وجهٍ يساعد عليه العرف أو كان له شاهد من عقل أو نقل، فهو واجبٌ ومقدم على سائر أحكام التعارض من الترجيح أو التخيير والتساقط ونحوها؛ وإلا فلا.

ولعلَّ مراد القائلين بالجمع أيضاً ذلك، فيرتفع النزاع إلا إنَّه بكل الوجوه المتقدمة[2] مقدَّم، وإلى ما ذكرنا ينظر ما ذكره جماعة من أنَّ المراد من الإمكان في

---

(١) في النسخة: بعد الثاني....

(٢) لعل المراد: على كل الوجوه المتقدمة.

القاعدة هو الإمكان العرفي دون العقلي ، وإلا لزم الهرج والمرج ، وأيضاً الجمع بمجرَّد الإمكان العقلي مخالفٌ للاجماع والسيرة، فإنَّ العلماء من زمن الصحابة إلى يومنا هذا لم[...][1] يستعملون المرجِّحات مع إمكان الجمع بالوجوه البعيدة ، مع إنَّ ذلك مستلزمٌ لحمل الأخبار العلاجيَّة على الفرد النادر ؛ إذ قلَّما لا يمكن الجمع بالتأويلات البعيدة .

وعلى هذا فيصح ما ذكره صاحب الغوالي من دعوى الإجماع ، إذ مع الإمكان العرفي يمكن دعوى الإجماع على وجوب الجمع .

وأمَّا ما ذكره بعضٌ من أنَّه لا معنى للتفكيك بين الإمكانين ، وأنَّ المراد منه في القاعدة هو العقلي ، وحمله على العرفي مبني على الخلط والإشتباه في معنى الجمع ، وأنَّ أول من سلك هذا المسلك وحمله على العرفي الأستاذ البهبهاني **«قُدِّس سرُّه ونوَّر اللَّه مرقده»**[2].

وليس الأمر كما زعموا ؛ إذ بعد البناء على كون المراد هو الجمع الدلالي لا تفاوت بين العقل والعرف ، إذ الجمع غير معقولٍ مع عدم مساعدة القرينة ، إذ لابدَّ فيه من كونه على وجه يستكشف منه المراد ، ولا يمكن ذلك بدون القرينة، إذ الحمل على بعض المحامل بدون الكاشف جمع عملي لا دلالي قد عرفتَ ما فيه من الخلط والإشتباه، إذ لا شبهة في صدق الإمكان العقلي إلا فيما يمكن عرفاً بمجرَّد احتمال كون المراد كذا، وإن لم يكن عليه دليلٌ ولا شاهدٌ ، إذ يمكن إرادة خلاف الظاهر بلا نصب قرينة، ويمكن أن يكون هناك قرينة اختفت علينا، **فدعوى** عدم الإمكان العقلي إلا فيما يمكن عرفاً خلاف البديهة، ولا يرجع إلى الجمع العملي كما عرفتَ سابقاً.

هذا ولا فرق في وجوب الجمع مع الإمكان العرفي بين القطعيَّين سنداً وغيرهما وإن كان يتفاوت الحال بينهما في غير صورة الامكان العرفي حيث إنَّه لا يمكن في

---

(١) توجد كلمة غير مقروءة ، ولكنَّ المفهوم منها : يكونوا أو يُرَوْا. . .

(٢) هذه العبارة ما بين القوسين لا توجد في نسخة (ب).

القطعيين والمختلفين والمرجحات [١] السنديَّة ولا يشملها الأخبار العلاجية.

وأيضاً قطعيَّة السند ربما تقتضي شيئاً لا يمكن الحكم به في الظنيين، وتوضيح [٢] الحال يقتضي فهم [٣] مبحثين:

(١) في نسخة (ب) هكذا: والمختلفين إعمال المرجحات...

(٢) في نسخة ب: فتوضيح.

(٣) في نسخة (ب): رسم.

البحث الأول : في تعارض القطعيين والمختلفين

فنقول : إذا تعارض خبران قطعيّان من حيث السند فإن كان لأحدهما قرينة على الآخر بحيث يكون قرينةً عليه ، ويفهم منها عرفاً معنى معيَّناً ، فلا إشكال ، كما إذا كان أحدهما نصاً والآخر ظاهراً ، أو أحدهما أظهر والآخر ظاهراً ، وأمَّا إذا لم يساعد العرف على قرينة [1] أحدهما، أو كل منهما للآخر ، فإمَّا أن يكون المعنى التأويلي المحتمل متعيناً أو متعدداً ، ففي الصورة الأولى إذا علمنا بإرادة ذلك المعنى بعد ملاحظة قطعيَّة سنديهما، فلا إشكال في الأخذ به ، لكن لا من جهة[2] اعتبار المعنى التأويلي من حيث هو ، بل من جهة العلم بالواقع ، وأمَّا مع عدم العلم به بأن يكون ذلك المعنى متعيناً في مقام التأويل بعد فرض عدم إرادة الظاهر وعدم مساعدة العرف عليه، وعدم عدِّه من مداليل اللفظ من حيث هو بعد صرفه عن ظاهره ، ولكن لم يكن معلوماً إرادته واقعاً ، لاحتمال عدم إرادة كلا الظاهرين مثلاً ففي اعتباره وجواز الإعتماد عليه وجهان :

يظهر من المحقق الأنصاري ﷺ اعتباره ؛ لأنَّه جعل قطعيَّة الصدور قرينة على إرادة التأويل [3]، وكلامه مطلق شامل[4] لما إذا لم يعلم كونه مراداً واقعياً، ويمكن أن يقال بعدم اعتباره، بل يمكن تنزيل كلامه ﷺ أيضاً على مجرد بيان أنَّ اللازم الحمل على التأويل .

وأمَّا أنَّ المعنى التأويلي معتبر أم لا ؛ فلا نظر إليه، فيمكن أن ينزل على ما إذا كان المعنى التأويلي معلوماً كونه مراداً واقعيّاً ، وكيف كان فوجه الاعتبار أنَّ ذلك المعنى إذا كان متعيناً في مقام التأويل مع العلم بعدم إرادة الظاهر فيتعين الحمل عليه ، ولا يضر عدم حصول العلم بالواقع من جهة احتمال إلغاء كلا الظاهرين وعدم ارادة شيء منهما لمصلحة من المصالح ، و وجه عدم الإعتبار أنَّ المفروض أنَّه لا يعدُّ معنى

---

(١) في نسخة (ب) : قرينيَّة .
(٢) صحَّحناها من نسخة (ب) ، وقد كانت في الأصل : من جهته .
(٣) فرائد الأصول : ٤ / ٢٦ - ٢٧ .
(٤) كانت الكلمة في الأصل «تأمل» ، وصحَّحناها من نسخة (ب).

عرفياً للفظ ؛ لعدم القرينة عليه ، ومجرَّد عدم محمل لا[١] للَّفظ غيره[٢] لا يقتضي الحمل عليه بعد إمكان عدم إرادته[٣] من اللفظ واقعاً، وقطعيَّة السند لا تقتضي أزيد من أنَّ الظاهر غير مراد ، وأمَّا أنَّ المراد ما هو ؟ فلا دليل عليه ؛ غاية الأمر أنَّه متعين على فرض إرادة شيء ، وهذا لا يكفي .

والحاصل: إنَّ اللازم الأخذ بما هو معلوم أنَّه مراد واقعاً أو كان من المداليل التي يساعد على فهمها العرف، بحيث يحكم بمجرَّد العلم بعدم إرادة الظاهر أنَّه هو المراد بمقتضى قواعد الإستعمال ، والمفروض أنَّه ليس كذلك ؛ فلا وجه للأخذ به والبناء عليه [٤]، فهو ممَّا ليس عليه شاهدٌ عقلي ، ولا فهم عرفي ، ولا يعلم كونه مطابقاً للواقع .

هذا ولكنَّ الأقوى الإعتبار ؛ لأنَّ العرف وإن كان لا يساعد على إرادته أولاً ، ومن حيث هو ؛ لفرض بُعده وعدم قرينة عليه ، إلا أنَّه بعد العلم بعدم إرادة الظاهر، وفرض قطعيَّة الصدور بجعله من المداليل للَّفظ ، ولا يُعتنى باحتمال عدم إرادة شيء من اللفظ أصلاً ، وكون الفساد الكلام[٥] لمصلحة من المصالح مثلاً: إذا قال أكرم زيداً ، وأيضاً قال لا تكرم زيداً[٦] ، فالعرف وإن كان لا يساعد أولاً على إرادة الإباحة من الطلبين لبعدها؛ إلا أنَّه إذا لاحظ قطعيَّة الصدور وفرض العلم بعدم إرادة الكراهة أو الاستحباب يرجع ويقول بتعين إرادة الإباحة ، ولا يعني باحتمال عدم إرادتها واقعاً بأن يكون إلغاء كلا الخطابين أو أحدهما مصلحة من المصالح ، وهذا مورد افتراق القطعيين أو الظنيين[٧] ، حيث إنَّه في الظنيين لا يؤخذ بمثل هذا التأويل بل يرجع إلى المُرجِّحات السنديَّة.

---

(١) لا توجد كلمة «لا» في نسخة (ب) .
(٢) لعل المقصود أنَّه لايصح الحمل بمجرد عدم محمل للفظ غير ما هو موجود ، بل يحتاج الحمل إلى قرينة معينة بالإضافة للصارفة .
(٣) ويمكن إفادته .
(٤) لا توجد كلمة «عليه» في نسخة (ب).
(٥) في نسخة (ب)هكذا : وكون إلقاء ، وهو الأصح المناسب للسياق .
(٦) في نسخة (ب)هكذا : «وقال لا تكرم زيداً أيضاً» .
(٧) في نسخة (ب): والظنيين .

هذا ؛ ولكنَّ فرض تعين التأويل نادرٌ في الغاية، إذ في الغالب المعنى التأويلي متعدد ، نعم كثيراً ما يكون أحد التأويلات أقرب ، وحال هذه الصورة أيضاً حال صورة التعين كما لا يخفى ! فالأقوى فيها أيضاً الأخذ به ، وإن لم يعلم كونه مراداً واقعيّاً .

هذا وأمّا الصورة الثانية : وهي ما إذا كان التأويل متعدداً ، ولم يكن بعضها أقرب فلا إشكال في أنّه لا يجوز الأخذ بأحد التأويلات اقتراحاً ، والبناء عليه بدعوى أنّه جمع بين الدليلين بحسب الإمكان ، إذ لا دليل على ذلك أصلاً ، إذ على فرض تماميّة الإجماع ـ الذي يدعيه صاحب الغوالي على ما يسند إليه ـ في الجمود على ظاهر كلامه لا ربط له بالمقام ، إذ قد عرفتَ أنَّ كلامه مفروض في الخبرين الظنيين ولذا قال بالرجوع إلى المقبولة بعد عدم إمكان الجمع ، فهذه الصورة خارجة عن محل الإجماع ، ومناط القاعدة أيضاً غير جارٍ فيها، إذ الأصل في الدليلين الإعمال مع الإمكان العرفي ، ومع تعدد الإحتمال لا إمكان عرفاً.

ثمَّ إذا لم نأخذ بالمعنى التأويلي إمّا لتعدده أو لعدم الإعتبار به في صورة التعين للوجه الذي ذُكِر فهل يحكم بالإجمال ويتساقط الظهوران ، والرجوع إلى الأصل في المسألة ؟ أو يحكم بالتخيير بين الأخذ بهما ؟ وجهان ؛ قوّى المحقق الأنصاري ﷺ ونوَّر اللّه مرقده[1] الأوَّلَ ؛ لعروض الإجمال بواسطة التعارض .

قلت : التحقيق أن يقال : إنَّ اعتبار الظواهر إمّا من باب بناء العقلاء كما هو الحق أو من باب التعبُّد الشرعي ؛ بدعوى أنّه من جهةِ الإجماع على العمل بها بين العلماء وأصحاب الأئمة عليهم السلام الكاشف عن رضاهم عليهم السلام ، وعلى التقديرين : الحق التساقط والرجوع إلى الأصل ؛ لا لمجرَّد الإجمال العَرَضِي[2] بسبب المعارضة ، بل لقصور الدليلين أيضاً عن شمول صورة التعارض ، إذ القدر المسلَّم من بناء العقلاء وإجماع الأصحاب والعلماء من العمل بالظواهر إنّما هو غير صورة المعارضة ، فلا وجه للحكم بالتخيير ، إذ ملاكه كون كل من الدليلين المتعارضين واجب العمل عيناً حتى

---

(١) لا توجد في نسخة (ب) كلمة «ونوَّر اللّه مرقده» .

(٢) في النسخة : تعرضي ، وصحَّحنا المتن من نسخة (ب).

يحكم العقل ـ بعد عدم إمكانه لأجل المزاحمة ـ بالعمل بهما بقدر الإمكان وهو التخيير بينهما، والمفروض في المقام عدم شمول شيء من الدليلين لصورة المعارضة ، لأنّهما لُبّيّان مجملان .

نعم ؛ لو كان على اعتباره دليل لفظي تعبدي أمكن دعوى شموله لصورة التعارض ، والحكم بالتخيير حسب القول به في تعارض الخبرين الظنيين من حيث السند ، لكنَّه ليس كذلك ، مع إنَّك ستعرف أنَّ التخيير فيها أيضاً إنَّما هو من جهة الأخبار الغير الشاملة للمقام ، وإلا فبمقتضى القاعدة: الحق التساقط فيهما أيضاً لعدم إمكان شمول دليل الاعتبار ـ ولو كان لفظياً ـ لصورة التعارض لعدم إمكان إيجاب العمل بهما عيناً حتى يجري التخيير العقلي ، ولا أحدهما معيناً ؛ لعدم المعين ، ولا مخيَّراً ؛ لأنَّه خلاف ظاهر الدليل ، إذ ظاهره وجوب العمل عيناً، مع إنَّه مستلزم لاستعمال اللفظ في معنيين على ما سيأتي بيانه.

ثمَّ ـ على فرض التخيير ـ لا إشكال في نفي الثالث وإثبات القدر المشترك فيما إذا قال **أكرم العلماء و لا تكرم الفساق** ، أو كان أحد الدليلين ظاهراً في الوجوب والآخر في الإستحباب فإنَّ العالم الفاسق إمَّا محرَّم الإكرام أو واجبه، ولا يمكن الحكم بإباحة إكرامه ، وكذا لا يجوز الحكم بالإباحة في الصورة الثانية ، بل يثبت مطلق الرجحان للموضوع المحكوم بوجوبه في أحد الخبرين ، واستحبابه في الآخر .

وأمَّا على القول بالتساقط فهل ينفي الثالث فلا يجوز الرجوع إلا إلى الأصل الموافق لأحدهما ؟ أو لا ؛ فيجوز الرجوع إلى الأصل وإن كان مخالفاً لهما ؟ وكذا هل يثبت القدر المشترك وهو مطلق الرجحان في المثال المذكور أو لا ؟ لا إشكال فيما إذا علم إرادة أحد الظاهرين ، وشكَّ في تعيينه ، لأنَّ نفي الثالث وثبوت القدر المشترك[١] حينئذٍ معلوم ، وأمَّا إذا احتمل عدم إرادة شيء منهما ، وإن لم يكن الإضطرار في التأويل إلا بالنسبة إلى أحدهما لا بعينه ، ففيه وجهان : من أنَّ الظاهر إنَّما يطرح بمقدار المعارضة ، والمفروض أنَّ كلاًّ منهما معاضد للآخر في إثبات القدر المشترك ، والقدر المعلوم إنَّما هو طرح أحد الظاهرين ، فيؤخذ بهما في نفي الثالث

---

(١) في نسخة (ب): قدر مشترك .

وإثبات القدر المشترك ، ومن أنّه إذا لم يؤخذ بظاهرهما فلا دليل على ذلك ، لأنَّ المفروض أنَّ لكلٍّ واحدٍ منهما ظهورٌ واحدٌ وهو مطروح بالمعارضة .

فإن قلت : إنَّ الأمر إذا كان ظاهراً في الوجوب فيدل على أمرين : الرجحان والمنع من النقيض ، والدالّ على الإستحباب إنَّما منع من المنع من النقيض ، فيبقى مطلق الرجحان ثابتاً بلا معارض .

قلت : هذا فرع تعدد الظهور ؛ والمفروض اتحاده، فمع إسقاطه لا يبقى شيء ، نعم إذا كان المعنى مركباً أمكن القول بدلالة اللفظ على جزءه بالتضمن إلا أنّه أيضاً لا يثمر ، إذ مع عدم الأخذ بالمعنى المطابقي لا يبقى التضمني .

وأمَّا دعوى أنَّ القدر المسلَّم هو طرح أحد الظاهرين ، إذ هو القدر المضطر إليه ففيها أنَّ ذلك لا يجدي بعد فرض تساقط الظهورين ، لعدم المعيِّن لذلك ، فكلا الظاهرين مطروحٌ ، وإن كان العلم بإرادة خلاف الظاهر مختصاً بأحدهما لا بعينه ، إذ هو القدر المضطر إليه ، هذا إذا أريد إثبات القدر المشترك من جهة دلالة اللفظ ، وإن أريد إثباته من حيث كونه في ضمن الحكمين ؛ فهو فرع ثبوت أحدهما ، والمفروض عدم ثبوت شيءٍ منهما .

والحاصل أنَّ طريق إثباته أحد أمرين إمَّا من جهة كونه في ضمن الحكمين ، وإمَّا من جهة الدلالة اللفظيَّة ، والأول فرع ثبوت أحدهما، والثاني فرع تعدد الظهور ، هذا ولكنَّ التحقيق هو الوجه الأول ، وهو الحكم بثبوت[1] القدر المشترك ، وذلك لأنَّ الظهور وإن كان واحداً ، لكنَّه في حكم التعدد، فيمكن أن يعتبر من إحدى الحيثيتين دون الأخرى فنقول : ظهور اللفظ في الوجوب بما هو ظهورٌ في الوجوب ليس بحجَّة ، وبما هو ظهور في مطلق الرجحان حجَّة ، نظير إثبات الزوجيَّة التي هي معنى بسيط فيما إذا أقرَّ بها الزوج وأنكرت المرأة ، فإنَّها ثابتة بما هي موجبة للنفقة ومنفيَّة بما هي موجبة[2] لإرث الزوج من الزوجة ، ولوجوب التمكين منها، ونحو ذلك.

وكما في التفكيك في مجاري الأصول بالنسبة إلى الآثار ، فإنَّ الأصل قد يثبت

---

(١) في نسخة (ب) هكذا : وهو ثبوت .

(٢) لا توجد كلمة «موجبة» في نسخة (ب).

الموضوع بلحاظ أثرٍ و لا يثبته بلحاظ أثر آخر ، ففيما نحن فيه الظهور الواحد مشمولٌ للدليل باعتبار ، وليس مشمولاً له باعتبار آخر ، وبتقرير آخر الدليل الظاهر في الوجوب ظاهرٌ في الرجحان أيضاً ضمناً، بعين ظهوره في الوجوب ، وكذا الظاهر في الندب ، فهذا المدلول المطابقي بما هو مثبتٌ للمعنى التضمني مشمول للدليل ، وبما هو مثبت للمطابقي غير مشمول ، وكذا الحال بالنسبة إلى المدلول الالتزامي ؛ فلا يلزم التفكيك ، إذ هو إنَّما يكون إذا أخذنا بالمدلول التضمني أو الالتزامي من غير أخذ بالمطابقي ، وعلى ما بيَّنا المأخوذ إنَّما هو المطابقي إلا أنَّه بلحاظ ثبوت حكم المدلول[١] التضمني أو الالتزامي [٢]، وسيأتي تتمة بيان [٣] عند التكلم في الأصل في المتعارضين إن شاء اللَّه .

هذا ولك أن تقول : إنَّ ما ذكرت وإن كان ممكناً ؛ إلا أنَّ الدليل لا يساعد عليه في المقام ، حيث إنَّه ليس إلا بناء العقلاء، وهم يحكمون بالإجمال ويطرحون الظاهر بالمرَّة إلا في صورة العلم بإرادة أحد الظاهرين ، وهي خارجة عن محل الإشكال ، كما عرفتَ ، فما ذكرت إنَّما يثمر فيما إذا كان دليل الاعتبار تعبدياً شاملاً لصورة المعارضة ؛ فتأمل ! فإنَّه يمكن دعوى أنَّ العقلاء أيضاً إنَّما[٤] يطرحون الظاهر بمقدار المعارضة، وبقدر الإضطرار ، فيحكمون بمقتضى القدر المشترك بين الظاهرين إذا لم يكن الإضطرار إلا إلى تأويل أحدهما لا بعينه ، فأثر القدر المشترك بين الدليلين وهو نفي الثالث وثبوت القدر المشترك ثابتٌ عندهم .

وممَّا ذكرنا ظهر حال الدليلين المختلفين في القطعيَّة والظنيَّة بحسب السند ، فإنَّه إذا أمكن الجمع العرفي بينهما بأن كان أحدهما نصاً أو أظهر والآخر ظاهراً يجمع بينهما، ويجعل النص والأظهر قرينة على [٥] الظاهر ، من غير فرقٍ بين أن يكون القطعي هو النص والأظهر أو الظاهر ، وإلا فلا دليل على الجمع والأخذ بالتأويل

---

(١) في النسخة : مدلول .
(٢) من قوله «من غير أخذ ـ إلى قوله أو الإلتزامي» لا يوجد في النسخة (ب).
(٣) في نسخة (ب): بيان لذلك.. .
(٤) لا توجد هذه الكلمة في نسخة (ب).
(٥) في النسخة : عن ، وصحَّحناه من نسخة (ب).

الذي لا يساعد عليه العرف ، نعم لا يحكم حينئذٍ بالإجمال كما في القطعيين بل يؤخذ بالقطعي ويطرح الظني ، لأنَّ قطعيَّة السند أولى بالمرجحيَّة من الأعدليَّة والأوثقيَّة ونحوهما في تعارض الظنيين .

وأيضاً في هذه الصورة لا يؤخذ بالمعنى التأويلي المتجدد(١) إن كان متعيناً إذا كان بعيداً، وإن قلنا بوجوب أخذه ما في القطعيين، لعدم جريان الوجه الذي ذكرنا هناك ؛ من أنَّ العرف بعد لحاظ القطعيَّة يساعد على أخذه ويجعل القطعيَّة قرينة عليه ، هذا ويخالف ما ذكرنا من تقديم النص والأظهر مطلقاً وإن كان في مقابلهما ظاهر قطعي الصدور ما ذكروه في باب بناء العام على الخاص من الأقوال في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، فإنَّه أسند إلى جماعة المنع منه مطلقاً، وإلى بعضهم الجواز وعن بعضٍ التفصيل بين العام المخصَّص بقطعي متَّصلٍ أو منفصل ؛ فيجوز تخصيصه بخبر الواحد، وبين غيره فلا ، وعن بعضهم التفصيل بين العام المخصَّص بدليل منفصل ولو ظني غير الخبر فيجوز تخصيصه ، وبين غيره فلا ، واستدلَّ المانع بوجوه يظهر من بعضها سريان المنع إلى كل قطعي الصدور، وإن لم يكن عامَّاً كتابياً، ومن بعضها الإختصاص بالكتاب ، فإنَّ من أدلتهم :

أنَّ الكتاب قطعي الصدور والخبر ظني فالقطعي لا يعارض بالظني.

ومنها: أنَّه لو جاز التخصيص لجاز النسخ ؛ واللازم باطلٌ بالإتفاق.

ومنها: قوله تعالى ﴿**فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَه**﴾(٢)، ولا ريب أنَّ الكتاب أحسن من الخبر .

ومنها: الأخبار الدالَّة على طرح الخبر المخالِف للكتاب .

وكيف كان فالحق ما ذكرنا من تقديم النص والأظهر مطلقاً ، لأنَّ التعارض بين الدلالتين لا بين السندين ، وهو بَدْوِيٌ ، وإلا فبعد التأمل يجعل النص والأظهر قرينة على المراد من الظاهر ، ومن ذلك يظهر أنَّ الأخبار الدالَّة على طرح ما يخالف الكتاب لا تشمل هذا الباب ، وهذا هو الصواب في الجواب ، لا ما في الفصول من

---

(١) في نسخة (ب): التأويلي المتحد .

(٢) الزمر : ١٨ .

أنّها معارَضَةٌ بعموم ما دلّ على حجيّة أخبار الآحاد من الأخبار ، فإنّ هذه الأخبار حاكمة على تلك كما لا يخفى ! فالأولى الإقتصار على ما ذكرنا، وتمام الكلام في غير المقام .

والغرض التنبيه على أنّ ما ذكرنا من الجمع في هذه الصورة ليس موردها اللائق وإن كان هو الحق الذي لا محيص عنه .

تنبيهان :[١]

الأول : إذا كان دليل قطعي الصدور ظاهراً في مفاده ، وقام الإجماع على خلاف ظاهره ، فحاله حال القطعيين في أنّه يؤخذ فيه بالتأويل إن كان ممّا يساعد عليه العرف من الأول ، أو بعد لحاظ قطعيّة صدوره إن قلنا به ، وبالإجمال إن لم يكن كذلك ، وكذا إذا علم عدم إرادة ظاهره بغير الإجماع من حكم العقل أو نحوه.

ومن ذلك يظهر أنّه لو لم يكن النص أو الأظهر قرينة على إرادة معنى معين بل كان صارفاً للظاهر عن ظهوره فقط ، يؤخذ بهما ويطرح الظاهر ، ولا يحمل على المعنى التأويلي ، بل يحكم بإجماله ، لكنَّ هذا الغرض نادر ، إذ في الغالب يكون للنص قرينة معينة للمعنى التأويلي ، وفي الحقيقة هذا الفرض ليس من الجمع ، إذ لم يؤخذ بالدليل الظاهر ، بل هو من باب الترجيح في الدلالة فتدبر.

الثاني : قد عرفت سابقاً أنَّ تقديم النص أو الأظهر على الظاهر إنّما هو من باب التخصيص بلحاظ نفس مدلول العام والخاص ، ومن باب الورود أو الحكومة بلحاظ أصل الظهور ، ودليل اعتباره على التفصيل المذكور من كونه على وجه الورود ؛ إذا كان النص أو الأظهر قطعي الصدور.. مردداً[٢] بين الورود والحكومة ، إذا كان سنده ظنياً.

هذا على مذاق المحقق الأنصاري ﷺ وأنّه من باب الورود مطلقاً ، وإن كان ظنيّاً على مذاقنا من أنَّ التعارض إنّما هو بين الدلالتين لا بين سند النص ودلالة الظاهر حسبما عرفت سابقاً وسيأتي.

ولبعض الأعلام في المقام كلامٌ وهو[٣]: إنّه إذا كان النص قطعي الصدور ففي كون تقديمه على الظاهر من باب الورود أو الحكومة أو الترجيح أو وجه رابع ؛ وجوه.

قد يقال بالأول ؛ لأنَّ أصالة الحقيقة أو العموم إنَّما تعتبر مع عدم القرينة ، وإذا كان

---

(١) قد كتب في النسخ «تنبيهات» ولكن لكونهما اثنين ـ فقط ـ فقد رسمنا الكلمة بالتثنية.
(٢) في نسخة (ب) : ومردداً .
(٣) بدائع الأفكار : ٤١١ .

النص قطعياً كانت واردةً ؛ نظير الدليل العلمي في قبال الأصول العمليّة .

ويُزَيَّف بأنَّ مناط الورود أن يكون الوارد مُخْرِجاً لمجراه عن موضوع المورود كما في الدليل[١] والأصول ، والنص لا يخرج مورده عن مدلول العام ، بل عن حكمه ، نعم ؛ هو واردٌ على دليل اعتباره ، لأنَّ وجوب حمل اللفظ على ظاهره شرعاً وعرفاً معلَّقٌ على عدم مجيء القرينة ، لكن أين هذا من ورود النص على الظاهر ، قال : ومن ذلك يظهر أنَّه من باب الحكومة ، لأنَّ اعتبار المحكوم موقوف على عدم مجيء الحاكم ، فإذا كان اعتبار أصالة العموم موقوفاً على عدم مجيء المخصِّص فيكون حاكماً ، ثمَّ ضعَّفه بأنَّ الحاكم ماكان مفسراً للمحكوم ، وهذا هو المائز بينه وبين غيره من أقسام التعارض ، وليس الخاصُّ مُفسِّراً للعام ، ثمَّ جعله من باب الترجيح ، وضعَّفه أيضاً بأنَّ الترجيح فرع أن يكون الدليل له شأنيَّة الحجيَّة ، والظن النوعي غير قابل للتعبُّد به مع القطع بالخلاف ، فالأوجه أن يقال إنَّه وجه رابعٌ وهو أنَّه لا تكون أصالة العموم معتبرةً ودليلاً في قبال النص القطعي فهي ساقطة بعدم الإعتبار ، إذ هي معتبرة في حق الجاهل لا العالم بالحال .

قال : فما في رسالة الأستاذ العلامة ﷺ : من ورود بعض الأصول اللفظيَّة على بعض كالخاصِّ القطعي في مقابل العام ؛ غير واضح ، هذا .

وذكر في النص الظني السند[٢] ما نقلناه سابقاً من أنَّ التعارض وإن كان حينئذٍ بين سند النص ودليل اعتبار الظاهر ، وأنَّ كلاً منهما معلَّق على عدم مجيء الدليل على الخلاف إلا أنَّ دليل اعتبار السند لفظي قابل للتمسك بعمومه، ودليل اعتبار الظاهر لُبِّي لا إطلاق فيه ، ويشترط في المتعارضين تساويهما في دليل الاعتبار إطلاقاً وتقييداً ، وفي المقام لمَّا كان أحدهما لفظياً والآخر لُبِّياً ؛ كان الأول مقدماً كما لو قلتَ إنَّ النص حاكم نظراً إلى كون اعتبار الظاهر مشروطاً عرفاً على عدم[٣] مجيء الدليل على خلافه لم يمكن القلب والمعارضة[٤] .

---

(١) في نسخة (ب): الأدلة .
(٢) بدائع الأفكار : ٤١١ .
(٣) الأفضل في العبارة : مشروطاً بعدم..
(٤) هذا جواب قوله : لمَّا كان أحدهما.. .

وإن شئت فقل: إنَّه لا دليل على اعتبار أصالة الظهور حينئذٍ حتى يعارض دليل السند، فهو مقدم عليه [١].

قلت: أمَّا ما ذكره في النص الظني فقد عرفتَ الكلام عليه سابقاً [٢]، وأمَّا ما ذكره في النص القطعي فلا يخفى ما فيه من التهافت، إذ تارةً يلاحظ نفس مدلول العام وتارة يلاحظ أصالة العموم، والورود إنَّما هو بلحاظ الثاني، وقد اعترف به فلا وجه لإيراده على المحقق الأنصاري ﷺ، ولا كجعله من القسم الرابع؛ مع أنَّ ما ذكره في بيانه منافٍ لما صرَّح به في غير هذا المقام من أنَّ العام والخاص من المتعارضين، وأنَّه لا وجه لما ذكره بعضهم من خروجها عن التعارض، لأنَّ المدار على الدليليَّة الشأنيَّة، ولا ينافيه عدم الأخذ به فعلاً في مقام المعارضة، ولازمه كما ترى أنَّ العام في المقام أيضاً دليلٌ في قبال الخاص، إذ هو حجَّة شأناً، وإن كان الخاص مقدماً عليه فلا تغفل.

والتحقيق ما عرفتَ سابقاً من أنَّ النص والأظهر واردان على ظهور العام مطلقاً لأنَّهما قرينتان عليه، واعتباره معلَّقٌ على عدم القرينة، ولا يلاحظ السند في شيء من الطرفين، ومع الإغماض عن ذلك فالحق ما ذكره المحقق الأنصاري ﷺ.

---

(١) أي أنَّ لحاظ السند مقدم على لحاظ الظهور.

(٢) مرَّ تحت عنوان البحث في تعارض القطعيين والمختلفين بعض الإشارة وسيأتي في البحث الثاني.

البحث الثاني [١]: فيما تعارض الظنيان

وقد عرفتَ أنّه محط كلام صاحب الغوالي ، وأنَّ الحق فيه هو الجمع مع الإمكان العرفي ، والإمكان بشاهد وعدمه في غيرهما ، فلنا دعويان:

أمَّا الأولى ؛ وهو الجمع في الصورتين : فيدل عليه فيما إذا أمكن عرفاً بأن كان أحدهما نصاً أو أظهر ـ مضافاً إلى إمكان دعوى الإجماع عليه كما ادعاه صاحب الغوالي ، وسيرة العلماء ، والأصحاب كما لا يخفى على المتتبع في عملهم في الفروع ، وإلى بعض الأخبار مثل قولهم عليهم السلام «**في أخبارنا محكماً ومتشابهاً فردوا متشابهها إلى محكمها**»[٢] ، فإنَّ العامَّ وإن كان ظاهراً من حيث هو إلاَّ أنَّه في مقابل الخاص يُعَدُّ من المتشابه ، كقوله عليه السلام «**أمر النبيﷺ مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ ، وعام وخاص ، محكم ومتشابه**»[٣] ، وقد كان[٤] يكون من رسول اللّه كلام يكون له وجهان وكلام عامٌّ وكلام خاص مثل القرآن ، وكقوله «**أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا**»[٥] ، وغير ذلك ممَّا يظهر منه وجوب إرجاع بعض الأخبار إلى بعض ، مثل قوله عليه السلام «**إنَّ أخبارنا يفسر بعضها بعضاً**»[٦] ـ إنَّ الأصل في الخبرين الإعمال بمقتضى أدلَّة الاعتبار ؛ لأنَّها عامَّة لكل خبرٍ ، فلابدَّ من الحكم بصدور الخبرين ، وحينئذٍ يكون أحدهما قرينة على الآخر في نظر العرف ، فلا يَعُدُّونهما بعد ذلك من المتعارضين ، وإن كانا منهما في أول النظر .

ومن ذلك يظهر عدم شمول الأخبار الآمرة بالرجوع إلى المرجحات للمقام ، فإنَّ منصرفها كما لا يخفى هو صورة التحير على فرض قطعيَّة صدورها[٧]، ولا حيرة مع كون أحدهما نصاً أو أظهر ، كما فيما إذا كانا قطعيين، والسرُّ في ذلك أنَّ التعارض ـ

---

(١) في النسخة كُتِبَ : المبحث ، وحفاظاً على التناسب بينه والأول رسمناه «البحث» .
(٢) وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٢٢ .
(٣) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ٣ / ٥٩١ خطبة رقم ٢٠٣ .
(٤) الظاهر زيادة «كان» .
(٥) معاني الأخبار : ١ / ١ ، الوسائل : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٢٧ .
(٦) لم نعثر عليها في مصدر روائي ، والكلمة كثيرة التكرر في لسان العلماء كما يشهد الوجدان بصحتها .
(٧) في نسخة (ب): صدورهما .

كما عرفتَ ـ إنَّما هو بين السندين بالعرض ، من جهة سريان تعارض الدلالتين إليهما .

وإن[١] كان أحدهما قرينة على الآخر لا تعارض بينهما على وجه يوجب الحيرة حتى تشملهما الأخبار العلاجيَّة ، ولا حاجة إلى ما ذكره المحقق الأنصاري ﴿ره﴾ من حكومة سند النص على دلالة الظاهر ، إذ هو فرع كون التعارضين[٢] بين سند النص ودلالة الظاهر ، مع أنَّ هذا البيان غير تام كما سيأتي إن شاء اللّه .

هذا مع ملاحظة الأخبار العلاجية ، وأمَّا مع الإغماض عنها، وملاحظة الجمع مع التساقط فلذلك[٣] نقول : إنَّ التساقط الذي هو مقتضى الأصل إنَّما هو فيما لم يمكن[٤] العمل بكلا الخبرين ، والمفروض إمكانه ، وحينئذٍ وإن[٥] كان النص أو الأظهر قرينة على تعيين المعنى التأويلي ـ كما هو الغالب ـ فهو ؛ وإلا فيؤخذ بهما ويحكم بإجمال الظاهر ، ولا مانع من إدخاله تحت دليل الاعتبار ، والحكم بإسقاطه من جهة الإجمال ـ كما عرفت سابقاً ـ لعدم لزوم اللغويَّة، لوجود القدر المشترك في الغالب ، وعلى فرض عدمه فقد عرفتَ أنَّه لا يضر بعد تعليق الحكم على الطبيعة الشاملة لهذا الفرد أيضاً إذا كان هناك مصلحة في هذا النحو من الجعل ، مع أنَّ هذا الفرض نادرٌ ؛ بل غير واقع ؛ لأنَّ الظاهر لا ينفك بعد صرف ظاهره عن مجازٍ قريب يحمل عليه .

ومع عدمه فالغالب وجود القدر المشترك بينه وبين النص ، فيكون دليلاً على إثباته .

ودعوى أنَّه يكفي فيه وجود النص وحجيَّته بالفرض **مدفوعة**[٦] بأنَّه لا مانع من كون القدر المشترك ثابتاً بدليلين ، مثلاً: إذا كان خبر ظاهراً في الاستحباب وآخر نصاً في الوجوب يقدم الثاني ، ويحمل الأول على إرادة بيان مطلق الرجحان ، وإن كان

---

(١) في نسخة (ب): واذا .
(٢) في نسخة (ب): التعارض .
(٣) في نسخة (ب): فكذلك .
(٤) في الأصل : فيما لم يكن ، وصححنا الكلمة من نسخة (ب).
(٥) مقتضى استقامة العبارة أن تكون : فإن كان.. .
(٦) في نسخة (ب): مدفوعة بالفرض .

في ضمن الوجوب، وعلى فرض عدم حمله على ذلك، بدعوى عدم قربه فنقول: إنَّ الدليل شاملٌ له أيضاً، وفائدة شموله إثباته مطلق الرجحان، وإن صار مجملاً بعد صرفه عن ظاهره من الإستحباب، وثبوت الرجحان من الخبر الدال على الوجوب لا ينافي كون هذا أيضاً دليلاً عليه، فيكون مطلق الرجحان ثابتاً بدليلين، وخصوص الوجوب بدليل واحد.

هذا وأمّا الجمع بالشاهد فهو أيضاً في الحقيقة راجعٌ إلى الجمع العرفي، فإنّه وإن لم يساعد عليه العرف بملاحظة نفس الخبرين، لمكان كون كل منهما ظاهراً مكافئاً للآخر، إلا أنّه بملاحظة الشاهد يرجع إليه، ولا يشمل مورده الأخبار العلاجيَّة، مثلاً: إذا ورد الأمر بالقصر في أربعة فراسخ، وورد الأمر بالإتمام فيها، فهما وإن كانا متكافئين؛ إلا أنّه إذا ورد خبرٌ منفصلٌ [1] بين الرجوع ليومه أو عدمه كما يدعى بالنسبة إلى ما ورد في مقام التعليل للقصر من أنّه إذا ذهب ورجع بريداً فقد شغل يومه؛ بدعوى: أنّه يظهر منه أنَّ المدار في القصر على شغل اليوم فعلاً، وهو إنَّما يكون بالرجوع ليومه، فهذا الخبر يكون أخص من كل واحدٍ من الخبرين الأولين فيخصَّصان به، ويصير شاهداً للجمع بينهما، وكذا في مسألة صلاة العاري المختلفة فيه الأخبار:

منها: الآمرة بالصلاة قائماً مُومِياً [2].

ومنها: الآمرة بالصلاة قاعداً [3].

ومنها: المفصِّلة بين وجود الناظر وعدمه [4].

وكذا إذا كان الشاهد هو الإجماع على التفصيل: فإنّه أيضاً مخصص لكل واحدٍ من الخبرين، وكذا إذا كان هو الحكم العقلي.

والحاصل أنَّ في هذه الصورة يكون التعارض بين ثلاثة أخبار أو ثلاثة أدلَّة ومقتضى الجمع العرفي ما ذُكِر، فلا تدخل تحت الأخبار العلاجيَّة، ولا يكون مورداً

---

(١) في نسخة (ب): خبر مفصل.
(٢) وسائل الشيعة: ٤ / الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلي، حديث ١، ٢، ٣، ٤.
(٣) المصدر السابق؛ باب ٥١ حديث ١.
(٤) المصدر السابق؛ باب ٥٠ حديث ٤.

للتساقط بناءً على الإغماض عنها .

هذا واعلم أنّه قد يكون الخبران ظاهرين متساويين في الظهور ، ولا يكون هناك شاهد على الجمع من نقل أو عقل ، إلا أنّه يستفاد من الجمع بينهما وملاحظتهما معاً ومعنى[1] ثالث في العرف بحيث يكون كلٌّ منهما قرينة على إرادة خلاف الظاهر من الآخر ، مع تعين ذلك المخالف ، فيجمع بينهما بذلك ، كما في النص والظاهر ، إلا أنَّ فرضه بعيدٌ ؛ لكنَّه لو وُجِدَ فحاله حالهما فيما ذكر، ولا تشمله الأخبار العلاجيَّة .

واعلم أنَّه أيضاً ربَّما يستظهر من جماعة خلاف ما ذكرنا من وجوب الجمع إذا ساعده العرف مثل حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد ونحوهما، منهم الشيخ في الإستبصار[2] حيث إنَّه بعدما ذكر الأعدليَّة والأكثريَّة قال : فإن كانا متساويين في العدالة والعدد ، وكانا عاريين عن القرائن التي ذكرناها ، ينظر فإن كان متى عُمِلَ بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه ، وضَرْبٍ من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر ، لأنَّه يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً .

وإن كان الخبران يمكن العمل بكل منهما ، وحمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل ، وكان لأحد التأويلين خبرٌ يعضده أو يشهد به على بعض الوجوه صريحاً أو تلويحاً ، لفظاً أو منطوقاً ، أو دليل الخطاب [3]، وكان الآخر عارياً عن ذلك ؛ كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار ، وإذا لم يشهد لأحد التأويلين شاهدٌ آخر وكانا متساويين ؛ كان مخيراً في العمل بأيِّهما..انتهى .

وقريب منه مانُقِلَ عنه في العدَّة[4]، فإنَّ مقتضى إطلاقه أنَّ الجمع المذكور متأخر عن المرجحات السنديَّة .

ومنهم بعض المُحدِّثين من متأخري المتأخرين : حيث أنكر حمل الخبر الظاهر في الوجوب أو التحريم على الإستحباب أو الكراهة المعارضة خبرَ الرخصة ، لأنَّه

---

(١) الظاهر أنّها : معنى ثالث .
(٢) الإستبصار : ١ / ٤ .
(٣) المقصود بدليل الخطاب : لسان الفحوى ، أو الأولويَّة .
(٤) عدَّة الأصول : ١ / ١٤٧ ـ ١٤٨ .

طريق جمع لا إشارة إليه في أخبار الباب ، مع أنّه من الجمع العرفي ، بل ظاهره إنكار مطلق الجمع ، وأنّ الواجب الرجوع إلى المرجِّحات .

ومنهم المحقق القمي ﷺ : حيث إنَّه بعد الحكم بوجوب بناء العام على الخاص قال[١] : وقد يستشكل بأنّ الأخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة، أو موافق للكتاب ، أو نحو ذلك ؛ وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للعامَّة [٢].

وفيه : إنَّ البحث منعقدٌ لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص ، لا بالنظر إلى المرجحات الخارجيّة ، إذ قد يصير التجوز في الخاص أولى من التخصيص في العام ؛ من جهة مرجح خارجي ، وهو خارج عن المتنازع..انتهى .

فيظهر منه الرجوع إلى المرجِّحات مع وجود الجمع العرفي ؛ غاية الأمر أنّه أيضاً ملحوظٌ من حيث هو ، بمعنى أنّه مع التساوي من جميع الجهات الخاص مقدم .

هذا ؛ ولا يضر مخالفتهم فيما ذكرنا من دعوى الإجماع كما لا يخفى ، مع أنّ الشيخ صرَّح في باب بناء العام على الخاص من العدَّة ـ على ما حكي عنه ـ بأنَّ الرجوع إلى الترجيح والتخيير إنَّما في تعارض العامَّين من وجه ، دون العام والخاص ، بل لم يجعلهما من المتعارضين أصلاً.

وكذا المحقق القمي ﷺ صرَّح بما ذكرنا ؛ بل لم يظهر منه في قاعدة الجمع ـ على ما ذكره في المقام ـ وفي باب تخصيص العام بمفهوم المخالفة التفصيلُ الذي ذكرناه ، نعم في بعض كلماته ما يظهر منه المخالفة في الجملة ، حيث إنّه ذكر أنَّ الجمع الذي لا يلاحظ معه المرجِّحات إنَّما هو في مقابل الإسقاط بالمرَّة ، وأمَّا في إجراء التأويل في هذا أو ذاك فلابدَّ من ملاحظة المرجِّحات ، فإنَّه كما يمكن تأويل العام بإخراجه عن حقيقته كذلك يمكن تأويل الخاص .

ومراده من المرجحات كما[٣] يظهر من كلامه في باب تخصيص العام بمفهوم المخالفة أعم من مرجات الدلالة والسند[٤]، ولكنَّه قيَّد الأخذ بالمعنى التأويلي بما

(١) قوانين الأصول : ١ / ٣١٥ ـ ٣١٦ ، وفي طبعة أخرى : ٢ / ٤٠٤ .
(٢) في نسخة (ب) : لو كان موافقاً للكتاب ، بدل من : الموافق للعامَّة ، وهو الموافق للمصدر .
(٣) في نسخة (ب): على ما .
(٤) في نسخة (ب): الدلاليَّة والسنديَّة .

إذا ساعدت[١] عليه قواعد اللفظ والعرف [٢]، وهذا مع قطع النظر عن كونه أخذاً بالمرجِّحات السنديَّة في مقام الجمع، مع أنَّك عرفتَ تقدمها[٣] على الرجوع إليها.

وفيه [٤]: إنَّ اللازم ـ على ما ذكره ـ عدم الرجوع إلى المرجحات السنديَّة لإسقاط أحد الخبرين والأخذ بالآخر[٥] إذا لم يكن الجمع بالتأويل العرفي، مع أنَّه خلاف مختاره، فلا وجه لتخصيص الرجوع إليها بمقام تعيين التأويل، إذ هي معتبرة في مقام الإسقاط بالمرَّة أيضاً؛ فتدبر وراجع كلامه هذا!

والوجه فيما ذكره من ملاحظة المرجحات السنديَّة في العام والخاص أنَّه قائل بمطلق الظن حتى في ظواهر الألفاظ، فلازمه ملاحظة جميع الجهات المقويَّة للظن بالواقع من المرجحات السنديَّة والدلاليَّة [٦]، وعدم الترتيب بينهما، فإذا كان العام مخالفاً للعامَّة، والخاص موافقاً لهم، فقد لا يحصل الظن بالواقع من الأخذ بالخاص، وهكذا...

فما ذكره لازم مذهبه كما لا يخفى، وقد صرَّح في غير مقامٍ بأنَّ المدار على الظن بالواقع، وأنَّ العمل بما ورد في الأخبار من المرجِّحات أو بالتخصيص أو التقييد أو نحو ذلك ممَّا هو معتبر شرعاً أو في بناء العقلاء، إنَّما هو من جهة كونه مفيداً للظن نوعاً، وأنَّ الإعتبار به إنَّما هو بملاحظته من حيث هو، ومع قطع النظر عن سائر الجهات، وإلا فمع كون الظن على خلافه في بعض المقامات لا يُعمَل به، ففي العام والخاص ـ مع قطع النظر عن سائر الجهات ـ الخاص مقدم، وأمَّا مع ملاحظة ما يوجب قوَّة الظن في جانب العام يؤخذ به، ويؤول الخاص بما لا ينافي العام.

وعلى هذا فلا تضر مخالفته لما ذكرنا، فإنَّا نتكلم على تقدير كون ظواهر الألفاظ

---

(١) في النسخة: ساعد.
(٢) في الأصل: والفرق؛ وصححنا المتن من نسخة (ب).
(٣) في نسخة (ب): تقدمه.
(٤) في الأصل: فيه.
(٥) في نسخة (ب): وأخذ الآخر.
(٦) في نسخة (ب): تقدمت «الدلاليَّة» على «السنديَّة».

من باب الظن الخاص [١].

هذا ؛ ويمكن توجيه كلام الشيخ أيضاً بأنَّ مراده غير الجمع العرفي الذي كلامنا فيه ، وأنَّ مع عدمه وعدم سائر المرجِّحات السنديَّة يؤخذ بالتأويل الكذائي ، فهذا عنده من جملة المرجِّحات لأحد الخبرين في عرض المرجِّحات السنديَّة ، وحاصله أنّه إذا فقد سائر المرجِّحات بعد عدم إمكان الجمع العرفي ، فإذا دار الأمر بين طرح الخبرين أو أحدهما وبين العمل بهما مع تعين التأويل في أحدهما، وإن لم يساعد عليه العرف في أوَّل الأمر فإنَّه يؤخذ بهما، بمعنى أنّه يؤخذ بما لو عمل به أمكن معه حمل الآخر على ضرب من التأويل ، ولا يؤخذ بالآخر الذي لو عمل به وجب طرح الخبر الأول ، ومع عدم إمكان ذلك ؛ بأن كان كل منهما قابلاً للتأويل فالمرجع التخيير، فكلامه خارج عن مفروض المقام .

نعم ؛ يرد عليه أنَّ الترجيح بهذا الوجه لا دليل عليه ، بل مقتضى القاعدة الرجوع إلى التخيير بعد فقد المرجحات السنديَّة .

والحاصل أنَّ كلامه ناظر إلى إعمال الجمع الغير العرفي بعد فقد المرجحات فإعمال قاعدة الإمكان في غير ما يساعد عليه العرف قبل التخيير لا قبل الرجوع إلى المرجحات السنديَّة فتدبَّر ! .

ثمَّ اعلم أنّه لا فرق بين كون أحد الخبرين نصاً مطلقاً والآخر ظاهرٌ كذلك ، وبين كونه نصاً[٢] من جهةٍ ظاهراً من أخرى ، والآخر كذلك ، فإنّه أيضاً يؤخذ بمقدار نصوصيَّة كل منهما، ويجعل قرينة على ظهور الآخر ، وكذا إذا كان كل منهما أظهر من جهة ظاهراً من أخرى ، كما إذا قال **أكرم العلماء** وقال أيضاً **لا تكرم العلماء**، وفرض كون مورد السؤال في الأول العالم العادل ، ومورد السؤال في الثاني العالم الفاسق ، فإنَّ الأول حينئذٍ نصٌّ في العادل ، والثاني في الفاسق ، وكلٌّ منهما ظاهر في الآخر ، وذلك لعدم إمكان التخصيص بإخراج المورد .

---

(١) من قوله «ويؤوَّل - إلى قوله - الخاص» لا يوجد في نسخة (ب).
(٢) لا توجد كلمة «نصاً» في نسخة (ب).

وقد يُعدُّ من ذلك قوله ﷺ «**ثمن العذرة سحت**»[١] وقوله عليه السلام «**لابأس ببيع العذرة**»[٢] بدعوى أنَّ الأول نصٌّ في عذرة غير المأكول، وظاهرٌ في غيرها، والثاني نصٌّ في عذرة المأكول ظاهرٌ في غيرها.

قال المحقق الأنصاري قدس سره في أوّل المتاجر[٣] ـ بعدما نقل عن الشيخ الجمع بينهما بحمل الأول على عذرة الإنسان، والثاني على عذرة البهائم ـ: ولعلَّه لأنَّ نصَّ الأول[٤] في عذرة الإنسان ظاهرٌ في غيرها، بعكس الثاني، فيطرح ظاهر كلٍّ منهما بنص الآخر.

وقال بعض الأعلام في هذا الباب: وهو[٥] في غاية الجودة والإستقامة، ولا يحتاج إلى شاهد خارجي.

قلت: وهو غير جيدٍ؛ لأنَّ الملاك في النصوصيَّة أن يكون الخبر بحسب مدلوله نصاً ولو من جهة الإحتفاف بالقرائن، كما مثلّنا من قرينة[٦] مورد السؤال، وفي المقام ليس كذلك، غاية الأمر أنَّه على فرض حرمة البيع تكون عذرة غير المأكول أو خصوص الإنسان قدراً متيقناً، كما إنَّه على فرض الجواز تكون عذرة المأكول قدراً مُتَيَقَّناً، وهذا لا يكفي في القرينيَّة، وفي الجمع الذي نحن بصدده، ولذا لم يجعلهما المحقق[٧] في هذا الباب من النص والظاهر، بل جعلهما من الظاهرين المتكافئين.

هذا؛ ولا وجه لعدِّ الجمع بين الخبرين المذكورين من الجمع بشاهد الإجماع، كما قد يُتَخَيَّل، بدعوى أنَّ الإجماع قائم على حرمة بيع عذرة غير المأكول على فرض كون الحكم هو الحرمة، وعلى جواز بيع عذرة المأكول على فرض كون الحكم هو الجواز، وذلك لأنَّ هذا الإجماع تقديري، لا يثمر في مقام الشهادة.

---

(١) في النسخة: العذرة سحت. وانظر الوسائل: ١٧ / الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.
(٢) المصدر السابق؛ حديث ٣.
(٣) في النسخة: المتأخر، والصواب ما ذكرنا. ولاحظ المكاسب: ١ / ١٣ طبعة النعمان.
(٤) في المصدر هكذا: لأنَّ الأول نص في عذرة الإنسان..
(٥) في نسخة (ب): هو.
(٦) في نسخة (ب): قرينيَّة.
(٧) بعدها في نسخة (ب): المذكور.

وكذا لا وجه لعدِّ الجمع بين مثل[١] قوله أكرم العلماء و لا تكرم العلماء بحمل الأول على العدول، والثاني على الفسَّاق، من الجمع بشهادة العقل، فإنَّه إذا وجب إكرام العلماء فالعقل يحكم به في العدول، وعلى فرض الحرمة العقل يحكم بها في الفساق بالأولى، لأنَّ الأولين أولى بالإكرام والآخرين بتركه، فالعقل شاهد للجمع، وذلك لأنَّ حكم العقل على فرضه تقديري فلا يثمر، وإنَّما المثمِر ما إذا حكم فعلاً بوجوب إكرام عدول العلماء، وحرمة إكرام فساقهم، وليس [٢]؛ فالحكم بالأولويَّة على فرض الوجوب أو الحرمة لا يصلح أن يكون شاهداً، إذ في الحقيقة لابدَّ أن يكون العقل مخصِّصاً للعامَّيْنِ، وحكم العقل التقديري لا يصلح للتخصيص كما هو واضح.

ثمَّ اعلم أيضاً أنَّه لا فرق فيما ذكرنا من الجمع العرفي في المقام والمقام السابق من القطعيَّين والمختلفين بين النص والظاهر، والظاهر والأظهر، فإنَّه كما أنَّ النص قرينةٌ على الظاهر، وبملاحظتهما معاً يحكم العرف بالتأويل في الظاهر، فكذا في الأظهر [٣]؛ فإنَّه أيضاً قرينة على الظاهر.

وكذا بناء على مذاق المحقق الأنصاري ﷺ من جعل التعارض بين سند النص ودلالة الظاهر حكومة الأول على الثاني، فإنَّ الأمر كذلك في الأظهر والظاهر أيضاً، ومجرَّد إمكان التأويل في الأظهر أيضاً من حيث إنَّه لا يخرج عن كونه ظنيَّاً دون النص، لا يكون فارقاً كما هو واضح، فلا وجه لما ذكره المحقق المذكور في باب الجمع في المرجحات الدلاليَّة من الفرق بينهما، وأنَّ الحكومة متحققة في النص والظاهر دون الأظهر والظاهر، فإنَّهما متعارضان؛ لإمكان التأويل في كليهما، غاية الأمر أنَّ الأظهر يرجح من جهة قوة الدلالة، ولعلَّه لما ذكرنا عدل عن ذلك في حاشية له حيث قال[٤]: إنَّه بعد إحراز الترجيح العرفي للأظهر يصير كالنص، ويعامل معاملة الحاكم، لأنَّه يمكن أن يصير قرينةً للظاهر، ولا يصلح الظاهر أن يكون قرينة له، بل لو

---

(١) لا توجد هذه الكلمة «مثل» في نسخة (ب).

(٢) أي: وليس من حكم عنده فعلاً بوجوب إكرام عدول العلماء وحرمة إكرام فسَّاقهم.

(٣) بعدها في نسخة (ب): والظاهر فإنَّ الأظهر قرينة.

(٤) فرائد الأصول: ٤ / الهامش من صفحة ٢٦.

أريد التصرف فيه آحتاج إلى قرينةٍ من الخارج ، والأصل عدمها . . انتهى .

هذا ؛ ولكن لابدَّ في الأظهر أن تكون قوَّة دلالته بالنسبة إلى الظاهر بمرتبة يصلح أن تكون قرينة ، فلا يكفي مجرَّد المزيَّة والقوَّة ما لم تبلغ إلى هذا الحد ، فالمدار على كونهما بحيث لو جُمِعَا في كلامِ متكلِّمٍ واحدٍ جعل الأظهر قرينة ، وحكم بعدم المنافاة بين الكلامين ، فما يظهر من المحقق المذكور في مبحث الترجيح الدلالي الذي هو جمع[١] في الحقيقة من الإعتماد على كلِّ أظهرية نوعيَّة ، مثل كون أحد العامَّين أقل فرداً من الآخر ، أو كون تخصيص أحدهما من التخصيص بالقليل دون الآخر ، ونحو ذلك ممَّا ذكروه في ترجيح بعض الأحوال على بعض ؛ لا وجه له ، إذ مثل ذلك لا يصلح [٢] للقرينيَّة في نظر العرف .

ودعوى أنَّ ذلك ليس من باب الجمع بل من باب الترجيح الدلالي ، ويكفيه مطلق المزيَّة .

مدفوعة بأنَّه صرَّح بأنَّ الترجيحات الدلاليَّة من باب الجمع ، ولذا تقدم على سائر المرجِّحات ، وإلا لم يكن وجه لتقديمها عليها ، بل يمكن ـ بناء على عدم رجوعها ـ منع اعتبارها ، لاختصاص الأخبار بالترجيحات السنديَّة ؛ فتأمل ! وكيف كان ففي طرف التفريط من هذا الإفراط ما ذكره بعض الأعلام من منع اعتبار الأظهريَّة أصلاً لا في الظنيين ولا في القطعيين والمختلفين ، وأنَّ الأظهر والظاهر حكمهما حكم الظاهرين المتكافئين ، وذلك لعدم الدليل على اعتبار الأظهرية مطلقاً، بعد كون الأصل في المتعارضين التساقط ؛ لا الترجيح ، ولا التخيير، والإجماع على الجمع لو كان : فهو خاص بأدلة الأحكام ولا يجري في الموضوعات .

وتظهر الثمرة في مثل الوصايا والأوقاف ، فإذا اجتمعا في كلام متكلم واحد فلو أوصى بشيء ثمَّ أوصى بما ينافيه فإن أظهر البداء كان الحكم للثاني ، وإلا حكم بالإجمال ، ويرجع إلى الأصول مع مراعاة العلم الإجمالي ، وإن كان أحدهما أظهر، إذ لا دليل على تأويل الظاهر بما يرجع إلى الأظهر ، مع أنَّ الإجماع على التقديم في

---

(١) في نسخة (ب): الجمع .
(٢) في نسخة (ب): ليس صالحاً .

أدلة الأحكام أيضاً ممنوع، لإنكار صاحب الوافية له، وأقرَّه عليه الشرَّاح فإنَّه قال في الآيتين المتعارضتين بتقديم النص على الظاهر، وإن كان أحدهما نصاً وإلا فالإجمال[١]، ومقتضى إطلاق كلامه الحكم بالإجمال مع كون أحدهما أظهر وأمضاه شرَّاحه.

ودعوى بناء العرف والعقلاء على تقديمه **مدفوعة** بمنع البناء أولاً، ومنع اعتباره ثانياً، وذلك لأنَّ بنائهم إنَّما يعتبر في تشخيص الظهورات لا في الأحكام اللاحقة لها وكيفيَّة العمل واستكشاف المرادات بها.

وبالجملة فإقامة الدليل على اعتبار الأظهريَّة مطلقاً أو في خصوص أدلَّة الأحكام[٢] دونه خرط القتاد.

أقول: قد عرفتَ أنَّ وجه التقديم أنَّه عند العرف يُعَدُّ قرينة للظاهر، فيكون حاله حال النص، ولا يحتاج إلى الإجماع على الجمع، ولا يضره مخالفة صاحب الوافية مع أنَّها غير معلومة من العبارة المذكورة، إذ لعلَّ ذكره للنص من باب المثال لكل ما يكون قرينة.

ودعوى عدم بناء العقلاء كماترى، وكذا دعوى عدم اعتباره في المقام؛ لأنَّ حكمهم في أنَّها[٣] أيضاً ترجع إلى تشخيص الظاهر، وأنَّ المراد من الكلامين الصادرين على الوجه المذكور إذا لوحظا معاً هو كذا، مع أنَّا نمنع عدم اتباعهم في مثل هذه الأحكام اللاحقة للظواهر، نعم لا تُتَّبع أحكامهم الإستقلاليَّة الغير الراجعة إلى الظواهر أصلاً.

ثمَّ إنَّ ما ذكره في مثال الوصيتين المتنافيتين فيه ما لا يخفى، إذ في الوصيَّة المنافية للأولى تُقَدَّم الثانية وإن كانتا متساويتين في الظهور، ولم يعلم البداء؛ لأنَّها حيث كانت من العقود الجائزة، فيجوز الرجوع فيها، ومجرَّد الوصية الثانية رجوع فعليٌّ عن الأولى، وإن لم يكن ملتفتاً إليه[٤]، وذلك لأنَّ المال بعدُ باقٍ على ملكه فلو

---

(١) الوافية: ٣٢٥.

(٢) في النسخة: أحكام.

(٣) كلمة غير واضحة؛ ورسمنا ما يحتمل إرادته.

(٤) في النسخة: إليها، وما كتبناه أصح، لأنَّ الضمير يرجع لقوله «رجوع»، أي لم يكن ملتفتاً

أوصى به لعمرو بعدما أوصى لزيدٍ تكون وصيته متعلقة بماله ، ولا يضره الوصيَّة الأولى .

وكذا إذا أوصى به ثمَّ وهبه أو باعه ، أو نحو ذلك من التصرفات المنافية فلا حاجة إلى قصد الرجوع ، ولا إلى الأظهرية أيضاً، فهذا المثال أجنبي عن المقام والكلام فيه معلومٌ ممَّا ذكروه في باب الوصية فراجع .

هذا ؛ وأمَّا الدعوى الثانية ، وهي عدم اعتبار الجمع في بقيَّة الصور فنقول :

الكلام تارةً في مقابل الأخبار العلاجيَّة ، (١) ومع ملاحظتها بحيث لولا الجمع

إلى كونه رجوعاً .

(١) من هنا إلى قوله : فتحصل . . ، مختلف في ألفاظه عن النسخة (ب)، إلا أنَّ المطلب متوافق بين النسختين على حسب الظاهر ، مع نقص في البين ، ونحن ننقله هنا للباحث فلعله يفهم منه غير ما في المتن :

أمَّا مع ملاحظتها فلا إشكال في عدم تقدم الجمع على سائر أحكام التعارض ؛ لأنَّ الأصل في الخبرين وإن كان هو الإعمال لأنَّه مقتضي عموم أدلة اعتبارهما إلاَّ أنَّ في الأخبار العلاجيَّة علّق الرجوع إلى المرجِّحات على صدق التعارض المتحقق في المقام بخلاف الصورة السابقة فلابدَّ من الرجوع إليها وإن أمكن رفع المعارضة بالأخذ بالسندين والحكم بالتأويل أو الإجمال ، مضافاً إلى أنَّه عليه عمل العلماء ، وأنَّه لولاه لزم الهرج والمرج ، إذ ليس لنا مورد لا يمكن الجمع بالتأويل البعيد أو الحكم بالإجمال وهذا واضح ، فالأخبار العلاجيَّة خاصَّة بالنسبة إلى عموم دليل حجيَّة الخبر الدال على وجوب الجمع .

وما عن بعض الأفاضل [لعله الوحيد في فوائده صفحة ٢٣٣] في مقام ردّ قاعدة الجمع في المقام من أنَّ القاعدة على خلاف الأصل أولاً ؛ وذلك لأنَّ مقتضى الأصل في المتعارضين على فرض الطريقيَّة التوقف ، وعلى فرض السببيَّة التخيير في الأخذ بظاهر كلٍ منهما، وثانياً: أنَّها معارضة بالأخبار العلاجيَّة والنسبة بينهما عموم من وجه على فرض جعل الإمكان في القاعدة عنواناً للحكم ؛ إذ القاعدة خاصَّة بصورة الإمكان ، وعامَّة للخبرين والآيتين والمختلفين . . وغيرها، والأخبار عامَّة بالنسبة إلى الإمكان وعدمه ، وخاصة بالخبرين فلابدَّ من رفع هذه المعارضة بين القاعدة والأخبار ، فلا وجه لتقديم قاعدة الجمع عليها ، إذ نقول للقائل بالجمع إنَّه لابدَّ من الجمع بين القاعدة والأخبار العلاجيَّة أيضاً بمقتضى مذهبك من وجوب الجمع وأنَّ النسبة بينهما عموم مطلق ؛ لكون الأخبار أخص على فرض عدم جعل الإمكان عنواناً للحكم ، بل شرطاً عقليَّاً للحكم ، إذ على هذا التقدير كأنَّه قال يجب الجمع بين الدليلين ، والأخبار دلَّت على وجوب الرجوع إلى المرجِّحات في خصوص الخبرين . . غاية الأمر أنَّ الإمكان شرط عقلي في القاعدة لا أنَّه عنوان حتى يصير خاصاً من جهته ، والأخبار العلاجيَّة أخص ويجب تخصيص القاعدة بها ، فلا وجه

⬅

للحكم بوجوب الجمع مهما أمكن .
مدفوع بما لا يخفي ؛ أمَّا دعواه أنَّ الجمع على خلاف الأصل ففيها: أنَّ قاعدة الجمع إذا كانت مستفادة من عموم أدلَّة الإعتبار فلا شكَّ أنَّ مقتضى العموم العمل بكل خبر يمكن العمل به فلا وجه للتوقف والتحير ونحو ذلك إلا بعد عدم إمكان العمل بالعموم وهو واضح ، وأمَّا دعواه أنَّها معارضة مع الأخبار العلاجيَّة بالعموم من وجه فهي موقوفة على شمول القاعدة لغير الخبرين، ويمكن منعه مع أنَّه على فرضه ليست القاعدة عموماً تعبديَّاً من الشارع بل هي مستفادة من خصوصيَّات الموارد ففي الخبرين مستفادة من دليل اعتبار الخبر ، وفي الآيتين من عموم دليل حجيَّة ظاهر الكتاب..ونحو ذلك ، فهي خاصَّة في هذه الجهة وفي جهة التعليق على الإمكان أيضاً ، ولو جعل الإمكان شرطاً عقليَّاً ، إذ هذا الشرط لا يعتبر في الأخبار العلاجيَّة ، فلا وجه لدعوى العموم من وجه ولا للخصوصيَّة من هذه الجهة بل قد عرفت أنَّه ينبغي أن يقال إنَّ الأخبار العلاجيَّة أخص من دليل اعتبار الخبر حيث إنَّه عام لوجوب الأخذ بكل خبر حتى المتعارضين مع فرض الإمكان ، والأخبار العلاجيَّة تدل على أنَّه إذا صدقت المعارضة فلابدَّ من الرجوع إلى المرجِّحات وهذا واضح ، والفاضل المذكور كأنَّه تخيل أنَّ هذه القاعدة أعني هذه العبارة صادرة عن الإمام عليه السلام ، ولو من جهة الكشف عنها بالإجماع .
وأنت خبير بما فيه ، وكيف كان ؛ فمع ملاحظة الأخبار العلاجيَّة لاينبغي التأمل في عدم تقدم الجمع إذا لم يساعد عليه العرف ، بحيث لم يعد الخبرين معه خارجين عن التعارض ، كما هو المفروض ، وأمَّا مع الإغماض عنها، فهل القاعدة مقدَّمة أو الحكم بالتوقف أو التساقط أو التخيير على المذاهب ؟ التحقيق أن يقال: إنَّه لا وجه للجمع مطلقاً ، سواء أخذ بالتأويل البعيد أو حكم بالإجمال ، وذلك لأنَّ مقتضى عموم ذلك الإعتبار وإن كان هو الأخذ بالسندين والمفروض أنَّ لحاظ الدلالة خارج عن ذلك العموم ، ومقتضاه الأخذ بهما ثمَّ الحكم على حسب مايقتضيه كما في القطعيين من حيث الصدور ، إلا أنَّا نقول : شمول العموم من حيث السند لايثمر في مقصود الجامع من الأخذ بالتأويل البعيد ؛ لأنَّ المفروض أنَّ العرف لايجعل هذا التأويل معنى اللفظ ، فغاية الأمر الحكم بأنَّ هذا قول الإمام عليه السلام ، ولكن لايجوز العمل على طبق التأويل، ولايجوز الحكم بالإجمال من جهة أنَّ شيئاً منها لايمكن أن يصير سبباً لإجمال الآخر ؛ لأنَّه فرع مساعدة العرف على جعله قرينة على إرادة خلاف الظاهر ، وإن لم يعين ذلك المعنى والمفروض عدم مساعدته ، وحينئذٍ فنقول : إذا فرضنا أنَّ العقل يحكم في الخبرين الذين لايمكن الأخذ بهما بظاهرهما ولا بتأويلهما مثلاً بالتساقط فهو حاكم في المقام ، ولا مانع منه ، فالحكم بشمول العموم على هذا الوجه لم ينفع في رفع اليد عن حكم العقل بالتساقط ، بل القاعدة العقليَّة الحاكمة بالتساقط وعدم الاعتبار جارية لتحقق موضوعها، وكذا إذا كان حكم العقل بالتخيير أو التوقف أو نحو ذلك .
والحاصل : أنَّ مقتضى القاعدة العقليَّة في الخبرين الذين لم يمكن العمل بهما إمَّا لكونهما نصين متخالفين أو ظاهرين كذلك ، ولم يمكن حملهما على خلاف ظاهرهما ؛ لعدم عدِّه معنى لهما

➡

كانت هي المرجع ، وتارة مع الإغماض عنها ، والتكلم في مقابل ما تقتضيه القاعدة في تعارض الخبرين مع عدم إمكان الجمع : من التوقف أو التساقط أو التخيير أو الترجيح ، وبعبارة أخرى : تارة نتكلم على فرض وجود الأخبار العلاجيَّة كما هو الواقع ، وتارة نتكلم في مقتضى القاعدة على فرض عدم وجودها، بحيث يكون المرجع لولا الجمع القاعدة العقليَّة في تعارض الخبرين ، وتظهر الثمرة في تعارض ما لا تشمله الأخبار العلاجيَّة من سائر الأدلة .

أمَّا على الأول فلا إشكال في عدم الجمع والرجوع إلى تلك الأخبار ، لأنَّ الأصل في الأولين وإن كان هو الإعمال ، لأنَّه مقتضى عموم أدلَّة اعتبارهما، ولازمه الجمع بين السندين ، والأخذ بالتأويل البعيد ، أو الحكم بالإجمال إلا أنَّ في الأخبار المذكورة عُلِّق الرجوع إلى المرجحات أو التخيير على التعارض الصادق في المقام،

⬅

ولايجعل أحدهما موجباً لإجمال الآخر هو التساقط أو نحوه ، وفي المقام قد فرضنا تحقق هذا الموضوع ، فشأنيَّة شمول العموم لم تنفع ، فهذه القاعدة العقليَّة نظير الأخبار العلاجيَّة الواردة على قاعدة الجمع ، غاية الأمر أنَّ الأخبار واردة عليها وإن كانت جاريةً لولاها ، والقاعدة العقليَّة واردة من جهة أنَّ جريانها لم يثمر في رفع موضوع الحكم العقلي .

فإن قلت : إذا فرضت أنَّ دليل الحجيَّة من حيث هو شامل لهما فيكونان كالقطعيين ، فلابدَّ من الأخذ بالتأويل البعيد أو الحكم بالإجمال ، فتسليم شمول الدليل من حيث هو وعدم الحكم بمقتضاه لا وجه له ، بل هو تناقض ؛ لأنَّك تحكم بالشمول ثمَّ ترجع وتقول الحكم بالتساقط أي بعدم الشمول .

قلتُ : فرقٌ بين المقام والقطعيين إذا سلَّمنا الأخذ فيهما بالمعنى التأويلي ، وإن كان بعيداً مع عدم العلم بالواقع معه ، وذلك لأنَّ في القطعيين لمَّا لم يكن بدٌّ إلا الأخذ بخلاف الظاهر فالمعنى التأويلي البعيد يصير بحكم العرف معنى للَّفظ ، فالعرف في أول الأمر لايجعله معنى اللفظ ، لكن بعد ملاحظة قطعيَّة السند وعدم البدِّ من حمله على هذا المعنى بجعله معنى له ، بخلاف المفروض في المقام حيث إنَّ العرف لما يحتمل أن لايكونا صادرين ، فلا يجعل التأويل معنى للَّفظ بمجرد ورود دليل الإعتبار ، ففي القطعيين القطع بالصدور يصير قرينة لابمعنى أنَّ نفس القطع قرينة ، بل بمعنى أنَّ الظاهر المقطوع من حيث إنَّه مقطوع قرينة ، وهذا المعنى غير متحقق في الظنيين فقرينيَّة كلٍ من الظاهرين للآخر بالنسبة إلى المعنى التأويلي البعيد الذي لايساعد عليه العرف في أول الأمر منوطة بقطعيَّة كلٍّ منهما، ووصف القطع له دخل في ذلك فلا يرد أنَّ دليل الحجيَّة إذا شمل كلاً منهما فيكون بحكم الشارع مثل القطع ؛ لأنَّ حكم الشارع لا يحدث صفة القطع والقرينيَّة منوطة بها ، إلا أنَّ نفس الظاهر قرينة ؛ لأنَّ المفروض أنَّه ليس قرينة من حيث هو في نظر العرف.. .

وهي أخص من عموم أدلَّة الإعتبار، فلابدَّ من تخصيصها بها، بخلاف الصورة السابقة، لما عرفتَ من أنَّ المنساق من الأخبار التعارض الذي يوجب الحيرة، وهي منتفية فيها، هذا مضافاً إلى أنَّ عليه عمل العلماء، وأنَّه لولاه لزم الهرج والمرج مع أنَّه يستلزم حمل الأخبار العلاجيَّة على الفرد النادر، إذ [تحقق] موردٍ لا يمكن الجمع [فيه] ولو بالتأويل البعيد، ولو اقتراحاً في غاية الندرة.

هذا؛ ولبعض الأعلام في ردِّ قاعدة الجمع في المقام كلامٌ وهو: إنَّ القاعدة على خلاف الأصل **أولاً**؛ حيث إنَّ مقتضى الأصل في المتعارضين على الطريقيَّة التوقف وعلى السببيَّة التساقط أو التخيير.

وثانياً: إنَّها معارضة بالأخبار العلاجيَّة؛ إمَّا بالعموم من وجه إذا جعلنا الإمكان في القاعدة عنواناً للحكم، إذ هي خاصة حينئذٍ بصورة الإمكان، وعامَّة للخبرين والآيتين والمختلفتين وغيرهما، والأخبار خاصَّة بالخبرين وعامَّة من حيث الإمكان وعدمه، وإمَّا بالعموم المطلق إذا جعلنا الإمكان قيداً عقليَّاً لا عنواناً، فكأنَّه قيل: يجب الجمع بين الدليلين، فيكون العنوان مطلق الجمع إلا أنَّ الإمكان شرطٌ عقلي كما في سائر التكاليف المطلقة؛ المقيَّدة بحكم العقل بالإمكان، فعلى الأول لا يمكن الأخذ بالخبرين[1] إلا بعد علاج التعارض بينهما وبين الأخبار، وعلى الثاني يجب الأخذ بالأخبار لأخصيتها من حيث اختصاص الخبرين.

قلت: أمَّا حديث مخالفتها للأصل فقد عرفتَ ما فيه، إذ مقتضى عموم أدلَّة اعتبار الأخبار الأخذ مهما أمكن، نعم الأخذ بالمعنى التأويلي خلاف الأصل، لأنَّ حمل اللفظ على خلاف ظاهره يحتاج إلى قرينة، فمقتضى الأصل الأخذ بالسندين بتصديق العادلين والحكم بالإجمال.

وأمَّا ما ذكره في بيان العموم من وجه ففيه: إنَّه لو لوحظ معقد الإجماع عليها في كلام صاحب الغوالي فهو خاص بالخبرين، ولو أُغمِض عنه فلا شكَّ أنَّها ليست عامَّاً تعبدياً من جانب الشارع، بل هي مستفادة من خصوصيات الموارد، ففي الخبرين من دليل اعتبار أخبار الآحاد، وفي الآيتين من دليل اعتبار ظواهر الكتاب وهكذا..

---

(١) كلمة غير واضحة، وقد كتبنا ما احتملناه فيها.

فلابدَّ في ملاحظة النسبة من ملاحظة كل دليلٍ دليلٍ ، فلا وجه لجعلها أعمَّ من الأخبار من هذا الوجه ، بل الوجه في الأعميَّة شمول أدلَّة الإعتبار لغير صورة التعارض بعد كونها هي الطرف لمعارضة الأخبار العلاجيَّة ، لا نفس القاعدة.

هذا ؛ وأمَّا ما ذكره من الفرق بين جعل الإمكان عنواناً وشرطاً عقليَّاً ؛ فلا وجه له بعد كونه مأخوذاً في القاعدة بلا إشكال ، نعم لو صدر من الإمام عليه السلام قوله عليه السلام **اجمع بين الدليلين من غير تقييد بشيء** تمَّ ما ذكره ، وليس [١].

والإجماع على فرض صدقه وكشفه مقيَّدٌ بالإمكان ، فالوجه في ردِّ القاعدة في الصورة المذكورة ما ذكرناه .

وأمَّا على الثاني ؛ وهو الإغماض عن الأخبار العلاجيَّة ، فالحق أيضاً عدم الجمع ، وتقديم القاعدة العقليَّة الحاكمة بالرجوع إلى الأصل في المتعارضين من التساقط أو التوقف أو التخيير ، وإلحاق المقام بما لا يمكن فيه الجمع أصلاً ، كما في النصَّيْن ، ويمكن تقريره بوجهين :

أحدهما : أن يقال إنَّ مقتضى عموم دليل الإعتبار وإن كان هو الأخذ بالسندين والمفروض أنَّ لحاظ الدلالة خارجٌ عن ذلك العموم ، ولازمه الأخذ بهما ثمَّ الحكم على حسب ما يقتضيه ؛ كما في القطعيين بحسب الصدور ، إلا أنَّ شمول العموم لا يثمر في مقصود الجامع من الأخذ بالتأويل البعيد، بعد عدم مساعدة العرف عليه، والأخذ بهما والحكم بالإجمال وإن كان ممكناً إلا أنَّه خارج عن مقصوده ، ومع ذلك لا وجه له ، إذ هو فرع كون كلٍّ من الخبرين قرينةً على عدم إرادة الظاهر من الآخر والمفروض عدم ذلك أيضاً ، والدلالة لازمة للسند ، فلا يمكن الأخذ بهما بحسب القاعدة .

فعموم دليل السند مقيَّد بإمكان الأخذ ، وهو فرع كون كل قرينة على الآخر إمَّا بإرادة المعنى التأويلي ، وإمَّا في الحكم بعدم إرادة الظاهر ، وإن لم يتعين المراد ولازمه الإجمال ، والمفروض عدم صلاحيتهما للقرينة في نظرهم ، لشيء من الوجهين ، وإذا لم يمكن الأخذ بهما فيتعين الرجوع إلى القاعدة العقليَّة، وموضوعها

(١) المعنى أنَّه لمَّا لم يصدر من الإمام مثل هذا التعبير صريحاً فلا يتم ما ذكره .

أعم من عدم الإمكان عقلاً ؛ كما في النصين ، وعدم الإمكان عرفاً ؛ كما في المقام فهي نظير الأخبار العلاجيَّة في ورودها على دليل الأخذ بالسند .

فإن قلت : بعدما فرضتَ أنَّ دليل الإعتبار ليس ناظراً إلى الأخذ بالسند فلا مانع منه ، وبعد الأخذ به يصير كمقطوعي الصدور في الأخذ بالمعنى التأويلي ، وإن كان بعيداً إذا كان واحداً ، أو الإجمال إن كان متعدداً .

قلت : في القطعيين لمَّا لم يكن محيصٌ إلا الأخذ بخلاف الظاهر ، فالعرف يعين المعنى البعيد ، ويجعله معنى اللفظ ، بخلاف المقام فإنَّه لما يحتمل عدم صدور أحدهما أو كليهما، لا يجعله معناه ، ففي القطعيين الصدور بقيد القطع قرينة لا نفسه ؛ حتى يقال بعد الحكم التعبدي بالصدور لابدَّ من جعله قرينة ، فصفة القطع لها مدخليَّة في القرينة ، بل يظهر من المحقق الانصاري ﷺ أنَّها نفسها قرينة ؛ لكنَّ الحق ما قلنا من أنَّ القرينة هي الصدور بشرط القطع لا القطع ، ولا نفس الصدور .

فتحصل أنَّ دليل الإعتبار[1] من حيث هو لا مانع من شموله إلا أنَّه لما لم ينفع في الأخذ بالمعنى التأويلي ، ولا في الحكم بالإجمال [2]؛ لتوقف كلٍّ منهما على جعل كل من الخبرين قرينة على الآخر ، ولا يحكم العرف بذلك وجب الرجوع إلى ما تقتضيه القاعدة العقليَّة .

ويمكن أن يُقَال على بُعدٍ : إنَّ دليل الإعتبار شاملٌ فعلاً لكل من السندين إلا أنَّه يرجع إلى حكم العقل في ظاهريهما ، فيحكم بالتساقط أو التوقف أو التخيير ، والفرق بينه وبين السابق أنَّه على السابق لا يؤخذ بشيء من السندين على التساقط ، ويؤخذ بأحدهما على التخيير ، وفي هذا الوجه يؤخذ بهما ويحكم بتساقط الظهورين ، أو يقال بالتخيير فيها .

الثاني : أن يقال إنَّ عموم دليل الأخذ بالسند معارضٌ بعموم دليل الأخذ بالظاهر، إذ الأخذ بظواهر ألفاظ الإمام ؑ واجبٌ ؛ إمَّا لدليل تعبدي ، وإمَّا لبناء العقلاء بعد

---

(١) في نسخة (ب): الحجيَّة .

(٢) بعده في نسخة (ب): فيجري حكم العقل بالتساقط بمعنى أنَّ العقل يحكم فيه بعدم الشمول، وإن شئت قلت.. .

إحراز الظهور، كما هو المفروض بالنسبة إلى كل من الخبرين، ولازم الجمع بين السندين طرح الظهورين المفروض وجوب الأخذ بهما، في حدٍّ نفسهما ولا دليل على الترجيح.

وبعبارة أخرى: الأمر دائرٌ بين العمل بأحد العمومين، ولا مرجح في البين، فلا يمكن الجمع.

فإن قلت:[١] وجوب الأخذ بالظاهر فرع شمول العموم للسند، لأنَّ الأخذ به متأخر عنه إذا لم يثبت صدور الكلام عن الإمامؑ لا يثبت وجوب الأخذ بظاهره، فالسند مقدَّمٌ طبعاً، فيشمله الدليل، وبعده لا يبقى محل للأخذ بالظاهر.

قلت: التقدم الطبعي في الوجود الخارجي لا ينفع؛ بعد كون العمومين في عرض واحدٍ، إذ كما أنَّ الأخذ بقول المخبِر واجبٌ كذلك الأخذ بظاهر قول الإمامؑ واجبٌ، غاية الأمر أنَّه لا يصير قول الإمام ؑ إلا بعد الأخذ بالسند، وإلا فهذا التكليف ثابتٌ في حدٍّ نفسه، والأخذ بالسندين مستلزم لطرحه.

فإن قلت: إذا كان التمانع في الدلالتين فيتعين طرح العموم فيهما، لا في السندين لعدم المانع لهما من حيث هما، ألا ترى أنَّه إذا كان هناك تكليفان مترتبان ولم يمكن العمل بهما، يتعين طرح الثاني منهما، كما إذا وجب إكرام العلماء، ووجب كون الإكرام على وجه مخصوص، فمع عدم إمكان الإمتثال في الخصوصيَّة يطرح التكليف الثاني، ويؤخذ بأصل وجوب الإكرام إذا كان من قبيل التكليف في التكليف.

قلت: غرضنا أنَّ التمانع في الدلالتين يسري إلى السندين، ويدور الأمر بين أحد التخصيصين بعد وجود الإقتضاء لكل من العامين من حيث هما، ومجرَّد كون موضوع أحدهما متفرعاً على الآخر لا يثمر شيئاً، ألا ترى أنَّه لو قال **كل مشكوك المائية ماء**، وقال أيضاً **كل ماء طاهر**، وكان هناك مائعٌ مشكوك المائيَّة والطهارة بحيث علم أنَّه إمَّا ليس بماءٍ أو ليس بطاهرٍ على فرض المائيَّة، فلابدَّ من رفع اليد عن أحد العمومين، ولا ترجيح في البين.

---

(١) في نسخة (ب): بدل «**فإن قلت**» كتب «ودعوى أنَّ».

ففي المقام أيضاً لا ندري أنَّ الشارع جعل في حقنا ما يؤمِّن الحكمين ، نعم لو عُلِمَ جعل كل من الحكمين ، ولم يمكن العمل بهما من باب التزاحم أمكن أن يكون الثاني متعيناً للطرح إذا كان عدم الإمكان من جهته ، والمقام ليس من باب تزاحم الحكمين ، بل من باب تعارض العمومين والعلم الإجمالي بأحد التخصيصين ، وليس غرضنا أنَّ التعارض إنَّما يكون بين سند كل خبر ودلالة الآخر ، حتى يقال إنَّ ذلك خلاف بنائنا، بل الغرض أنَّه إذا وقع التعارض بين السندين بلحاظ الدلالتين فلا يمكن الأخذ بالسندين ، بمقتضى عموم دليل اعتبارهما، لأنَّه مستلزمٌ لطرح ما دلَّ على عموم الآخر على الأخذ به، وإن لم يتعين موضوعه قبل الأخذ بالسندين ، إذ يكفيه مجرَّد وجود الخبر الظاهر في حدٍّ نفسه، وإن لم يعلم كونه صادراً فلا يتوقف على العلم بصدور أحد الخبرين ، وكونه قدراً متيقناً على تقديري الجمع والطرح حسبما يقرره المحقق الأنصاري ﷺ كما ستعرف ، فما ذكره لا حاجة إليه ، مع أنَّه غير تامٍّ كما سيأتي إن شاء اللّٰه .

فإن قلت : لازم ما ذكرتَ من الدوران عدم الجمع في النص والظاهر أيضاً ، إذ الأخذ بالسندين مستلزمٌ لطرح ظهور الظاهر الذي هو واجب الأخذ في حدٍّ نفسه، وكذا الحال في الأظهر والظاهر .

قلت : لا نُسلِّم ذلك ، إذ العمل بالظاهر إنَّما يجب إذا لم يكن هناك قرينة على الخلاف ، والنص والأظهر صالحان للقرينيَّة ، فلا يلزم من الجمع طرح الظاهر بلا دليل ؛ بخلاف المقام ، فإنَّ المفروض عدم صلاحيَّة كلٍّ منهما لقرينيَّة الآخر ، فيلزم طرح الظهور بلا قرينة ، فتبيَّن أنَّه مع الإغماض عن الأخبار العلاجيَّة أيضاً لا يتمُّ دليل الجمع ، ففي غير الخبرين ممَّا لا تشمله الأخبار العلاجيَّة أيضاً ، مقتضى القاعدة الرجوع إلى الأصل في المتعارضين في غير صورة الجمع العرفي والجمع بالشاهد، فٱفهم وٱغتنم وٱستقم !.

[أدلَّة القول بالجمع مطلقاً]

هذا واستدلَّ للقول بالجمع مطلقاً بوجوه :

أحدها: الإجماع المنقول في كلام صاحب الغوالي [(١)]، وقد عرفت حاله.

الثاني [(٢)]: إنَّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصليَّة، وعلى جزئه تبعيَّة، وعلى تقدير الجمع يلزم طرح دلالة تبعيَّة، وعلى تقدير الطرح يلزم طرح دلالة أصليَّة، والأول أولى [(٣)].

وفيه: أنَّه إن كان الغرض الجمع الذي يساعد عليه العرف، كما في العام والخاص ونحوهما، فهو حقٌّ؛ لكن لِمَا ذكرنا، لا للأولويَّة المذكورة، وإن كان غرضه مطلق الجمع فلا، والأولويَّة المذكورة يمكن منعها، وعلى فرضها لا دليل على آعتبارها، إذ لا ترجع إلى أظهريَّة أحد الدليلين وقرينيَّته على الآخر.

هذا: وآعترض العلَّامة ـ في محكي النهاية [(٤)] ـ على الدليل المذكور بأنَّ في الجمع عملاً بدلالتين تبعيتين، وفي الطرح بأصليَّة وتبعيَّة، وهو الأولى.

وردَّه السيِّد العميد في شرح التهذيب بأنَّ أولويَّة الأخذ بتبعيَّة وأصليَّة، إنَّما تُسلَّم إذا كانا من دليلين، أمَّا إذا كانا من دليل واحدٍ، وكان التبعيَّان من دليلين فلا، لأنَّه مستلزم لتعطيل اللفظ الآخر وإلغائه بالكليَّة، ومن المعلوم أنَّ التأويل أولى من التعطيل.

وأورد في الفصول [(٥)] على أصل الدليل والإعتراض والردِّ:

أمَّا على الأول: فبأنَّ حجيَّة الأولويَّة المذكورة لا بيِّنة ولا مبيَّنة، فيتجه عليها وعلى الأولويَّة في أصل القاعدة المنع.

وأمَّا على الثاني: فبأنَّه لا يتمُّ في العام والخاص أولاً، إذ في الجمع أيضاً عمل بدلالة أصليَّة وهي دلالة الخاص، وتبعيَّته وهي دلالة العام بالنسبة إلى ماعدا الخاص، وبأنَّه لا تعدُّد في الدلالة المأخوذة من دليل واحدٍ ثانياً، بل هي دلالة واحدة

---

(١) عوالي اللئالي: ٤ / ١٣٦.

(٢) لم يرد هذا الوجه في النسخة (ب)، واقتصر فيها على الأول والثالث بجعله برقم الثاني.

(٣) ذكره العلاَّمة في نهاية الوصول (مخطوط): ٤٥٣، ونقله في الفصول: ٤٢٥، القوانين: ٢ / ٢٧٩، مناهج الأصول: ٣١٢.

(٤) نهاية الوصول: ٤٥٣.

(٥) الفصول الغرويَّة: ٤٢٥.

أصليّة، ومغايرتها مع التبعيّة بالإعتبار.

وأمّا على الثالث: فبأنّه مصادرة، إذ كون **التأويل** أولى من التعطيل **أوّل الدعوى**.

وأورد بعضٌ على جميع ما ذكره: فعلى الأول: بأنَّ هذه الأولويّة كسائر الأولويّات في باب تعارض الأحوال، وإن كان بينهما فرقٌ من حيث إنَّ المذكور هناك ما كان في دليل لا في دليلين، إلا أنَّ المناط واحد، وعلى الثاني: بأنَّ الدلالة التبعيّة مغايرة مع الأصليّة مفهوماً حقيقة، ومتحدّةٌ معها وجوداً كذلك، فلا وجه لدعوى المغايرة الإعتباريّة، وعلى الثالث: بأنَّ السند مانعٌ، ويكفيه مجرّد المنع [1]؛ غاية الأمر أنّه ذكر سند المنع تفضُّلاً، ولا يلزم تماميّة السند في صحّة المنع، بل هو صحيح وإن كان السند باطلاً.

قلت: أنت خبيرٌ بما فيه، أمّا ما ذكره أولاً: فلأنَّ الأولويّات المذكورة في تعارض الأحوال راجعة إلى أظهرية أحد الدليلين، أو أحد الوجهين في دليل واحد، بخلاف المقام، وعلى فرض كونها مثل المقام ممّا لا يرجع إلى الأظهريّة؛ فمنع اعتبارها في محلِّه، ولعلَّ صاحب الفصول لا يقول باعتبار مثله هناك أيضاً.

وأمّا ما ذكره ثانياً: فلأنَّ المغايرة الحقيقيّة في المفهوم والإتحاد الحقيقي في الوجود الخارجي هو ملاك ما ذكره صاحب الفصول من التغاير الإعتباري.

وأمّا ما ذكره ثالثاً: فلأنَّ ظاهر كلام السيد آستناد المنع إلى ما ذكره من الوجه، وإلاّ فيعترف بمقالة العلّامة، مع أنَّ كون السند مصادرة يكفي في توجُّه الإيراد.

ثمّ إنَّ هذا الدليل يمكن حمله على الجمع الدلالي والعملي كليهما، وليس صريحاً في الأوّل، كما تخيله البعض، بل يمكن دعوى أظهريّته في الثاني، إذ هو المناسب للتعبير بالأخذ بالدلالة التبعيّة أو الأصليّة، إذ ظاهره إبقاء الدلالة على حالها وعدم التصرف فيها، إلا أنّه يؤخذ بها أو بأحدهما في مقام العمل، ولو كان المراد الجمع الدلالي كان المناسب أن يُقال: العمل بالدليل بحمله على المعنى المجازي أولى من طرح أصله بعد عدم حمله على معناه الحقيقي، ويقول الطرف المقابل:

---

(١) لعل مراده من كفاية مجرد المنع؛ أنَّ المنع موافق للأصل فلا يحتاج إلى دليل يستند له في المنع.

الأخذ بأصالة الحقيقة في دليلٍ واحدٍ أولى من الأخذ بمجازين في دليلين ، بل كلام العلّامة كالصريح في ذلك ؛ حيث قال :

إنَّ في الطرح أخذٌ بدلالة أصليَّة وتبعيَّة من دليل ، وذلك لأنَّه لا يمكن أن يحمل اللفظ على حقيقته ، وهي الدلالة الأصليَّة ومجازه وهو الدلالة التبعيَّة في استعمالٍ واحدٍ ، فيعلم من ذلك أنَّ مراده أنَّه إذا بنى على العمل بأحد الدليلين فقد أخذ بتمام معناه وببعضه في ضمنه ، وهذا أولى من الأخذ بالبعضين من دليلين .

الثالث :[١] ما عن الشهيد السعيد‏ؒ في التمهيد[٢] من أنَّ الأصل في الدليلين الإعمال فيجمع بينهما مهما أمكن ، لاستحالة الترجيح بلا مرجِّح ، وآستشكل عليه :

أوَّلاً : بأنَّ قوله «لاستحالة..الخ» مستغنى عنه ، وأنَّه لا يناسب علَّة لشيء ممَّا ذكره.

ثانياً : بما في القوانين[٣] من أنَّ المفروض عدم ملاحظة الترجيح [٤] بناء على الجمع وإلاَّ فهو موجود في بعض الصور .

وأجيب عن الأول :

تارةً بأنَّ قوله (لاستحالة . .) علَّة لقوله (الأصل في الدليلين الإعمال..) فيكون غرضه أنَّه لو لم يعمل بهما وطرح أحدهما يلزم الترجيح بلا مرجِّح ، وأنت خبير بأن هذا لا ينفع في قبال طرح كليهما أو التخيير بينهما.

وتارة بأنَّه علَّة لوجوب الجمع المستفاد من قوله فيجمع بينهما فيكون الغرض أنه لو لم يحكم بوجوب الجمع وحكم بالتخيير [٥] بينه وبين الأخذ بأحدهما يلزم الترجيح بلا مرجح على فرض الأخذ بأحدهما وفيه ما لا يخفى من البعد ، مع أنَّه

---

(١) على ترتيب النسخة (ب) يكون هذا هو الثاني .
(٢) تمهيد القواعد : ٢٨٣ .
(٣) توجد كلمة «بما في نين» في نسخة الأصل ، واحتملنا أنَّ المراد منها القوانين، وإن كانت هذه الكلمة لا توجد في نسخة (ب) .
(٤) في نسخة (ب) : المرجِّح .
(٥) في نسخة (ب): وأنَّه مخير .

أيضاً لا ينفى طرحهما أو أحدهما مخيراً [١].

وثالثةً بأنّه يرجع إلى قوله مهما أمكن فيكون غرضه أنّه يجب الجمع بما أمكن لا بكل وجه وإن لم يكن متعيناً ؛ لأنّه في صورة عدم التعيين يلزم الترجيح بلا مرجح في اختياره [٢] أحد التأويلات.

وفيه : أنّه يكفيه حينئذٍ قوله «مهما أمكن» ؛ لأنّه إذا تعددت المحتملات ولم يكن معيّن لا يصدق الامكان مع انه بعيد عن العبارة.

ورابعة: بأنه علّة لوجوب الجمع بدعوى انّ الأصل اعمال الدليلين في الجملة وهذا لا يقضي الأخذ بكل منهما فوجوب هذا دون الاقتصار على أحدهما من جهة استحالة الترجيح بلا مرجح.

وفيه : إنَّ الدليل الذي يقتضي الإعمال ـ وهو عموم ما دلَّ على اعتبار كلِّ خبرٍ يقتضي عدم الإقتصار على أحدهما ـ مع أنّه أيضاً لا ينفي التخيير ، فالأولى إسقاط قوله لاستحالة...الخ.

وأجاب في **نين** عن الثاني : بأنَّ المراد أنّه بعد التأويل [٣] إذا أمكن العمل بكلٍّ منهما، وجعلُ موضوعه مغايراً لموضوع الآخر ـ لو عمل بأحدهما دون الآخر ـ يلزم الترجيح بلا مرجِّح ، **وأورد** عليه في المناهج بأنّه إذا فرض مغايرة الدليلين موضوعاً فلا وجه للتعبير بالترجيح بلا مرجِّح إذا اقتصر على أحدهما، ألا ترى أنّه لو وجب صلاة الصبح والظهر مثلاً ، وترك المكلّف إحداهما ؛ لا يقال إنّه رجّح إحداهما بلا مرجِّح .

قلت : يمكن دفعه بأنَّ المراد أنّه إذا أمكن الحمل على مغايرة الدليلين في الموضوع بالأخذ بالتأويل ؛ فعدم ذلك والأخذ بأحدهما ترجيح بلا مرجِّح [٤].

وأورد عليه في الفصول بأنّه لا معنى حينئذٍ للتعليل ، إذ غرض الشهيد أنّه ترجيح بلا مرجِّح لولا الجمع ، لا أنّه بعد الجمع لو بنى على العمل بأحدهما يلزم الترجيح

---

(١) في نسخة (ب) بعد قوله أيضاً : لو أخذ بأحدهما مخيراً أو طرحا معاً لا يلزم ما ذكر .
(٢) في نسخة (ب) : في اختيار .
(٣) قوله «بعد التأويل» لا يوجد في نسخة (ب).
(٤) قوله «فعدم ذلك .. الخ » لا يوجد في نسخة (ب).

بلا مرجِّح ، إذ لا إشكال في وجوب العمل بهما بعد ثبوت حجِّيَّتهما ، لعدم المنافاة حينئذٍ حتى يستند إلى لزوم الترجيح بلا مرجِّح .

وفيه : ما عرفتَ في دفع كلام صاحب المناهج ، إذ المحقِّق القمي لم يقل إنَّه بعد الجمع لو لم يؤخذ بهما يلزم ما ذُكِر ، فمراده أنَّه مع إمكان حمل كل على ما يغاير الآخر لو لم يحمل على ذلك ، وأخذنا بأحدهما يلزم ذلك ، بل هذا صريح كلامه حيث قال ـ بعد ذكر الإشكال وتوجيهه ـ : . . أن يقال مراده إنَّه إذا أمكن العمل بكل منهما ولو كان بإرجاع التوجيه إلى كليهما ، فمع ذلك لو عمل بأحدهما . . إلى آخره ، وكيف كان ؛ فقد عرفتَ أنَّ الأولى إسقاط هذه الفقرة عن الدليل ؛ هذا.

وقال بعض الأعلام : إنَّ هذا الدليل لا مساس له بالمقام ، إذ الكلام في الجمع الدلالي على وجه يرتفع به التنافي بين الدليلين ، وهذا ناظرٌ إلى الجمع العملي فلا وجه لذكره في المقام والإستدلال به على هذا المرام .

قلت : لا يخفى ما فيه ، فإنَّ الدليل المذكور بظاهره وخافيه ينادي بالجمع الدلالي حسبما حمله عليه جميع من تعرَّض له .

وإن أبيت عن ذلك ـ بقرينة تفريع الشهيد عليه الجمع في[1] البيِّنتين ـ فلا أقلَّ من حمله على الأعمِّ ، ولا مانع منه كما تقدم ، وعلى أي حال فالتحقيق أن يقال : إن كان المراد وجوب الجمع مع الإمكان العرفي والشاهد ، حسبما حمله عليه بعضهم ، فلا كلام ، وإن كان المراد وجوب الجمع في جميع الصور المتقدمة ، فإن كان المراد من الأصل ما ذكره من استحالة الترجيح بلا مرجِّح كما هو أحد المحتملات حسبما عرفتَ ؛ فلا وجه له ، وإن كان المراد منه عموم ما دلَّ على حجيَّة كلِّ خبرٍ مثلاً فهو مسلَّمٌ ؛ إلا أنَّه يجب الخروج عنه ، بسبب الأخبار العلاجيَّة ؛ لأخصيَّتها كما عرفتَ إذا كان الكلام في قبالها ، ومع ملاحظتها، وإن كان الكلام مع الإغماض عنها فيجب الرجوع إلى القاعدة العقليَّة في تعارض الخبرين ؛ لعدم إمكان الجمع ـ بالتقريرين المتقدمين ـ فيكون حال الظاهرين حال النصَّين.

---

(١) في نسخة (ب): بين .

وأجاب المحقق الأنصاري ﷺ عن الدليل المذكور بما حاصله[١] : إنَّ ما ذكر من [أنَّ] الأصل هو الإعمال مسلَّمٌ ، إلا أنَّه معلَّق على الإمكان ؛ المفروض عدمه في المقام ، إذ العمل بالخبرين بإخراجهما عن ظاهرهما ليس عملاً بهما ، إذ كما يجب مراعاة السند مع احتمال شرائط الحجيَّة ؛كذا يجب مراعاة الظاهر بعد فرض وجوب التعبُّد بسنده إذا لم تكن قرينة التعبُّد بصدور أحدهما معيَّناً أو مخيراً ثابتةٌ على تقديري الجمع وعدمه ، فيجب التعبُّد بظاهره ، ويدور الأمر بينه وبين صدور الآخر ولا أولويَّة للثاني ؛ بل قد يتخيل العكس لاستلزام الجمع طرح ظاهرين ، والطرح طرح سندٍ واحدٍ ، ولكنَّه فاسدٌ ، لأنَّ ترك ظاهرها عدا المتفَّق على التعبُّد بسنده غير مخالفٍ للأصل ؛ بل التعبّد غير معقول ، إذ لا ظاهر حتى يتعبَّد به .

وقياس المقام على مقطوعي الصدور حيث يؤخذ فيهما بخلاف ظاهرهما فاسدٌ ، لأنَّ القطع بالصدور فيهما قرينة على إرادة خلاف الظاهر فيهما ، لعدم إمكان رفع اليد عن سندهما ؛ بخلاف المقام ، فإنَّ ظاهر كل منهما معارض لسند الآخر ، والأمر دائر بينهما، ولا أولويَّة ، ولا حكومة في البين ، لأنَّ الشك فيهما مُسبَّبٌ عن ثالث.

ومن ذلك يظهر فساد القياس بالنص والظاهر ، فإنَّ سند النص وإن كان معارضاً بظهور الظاهر ؛ إلا أنَّه حاكم عليه ، لأنَّ من آثار التعبُّديَّة رفع اليد عن ذلك الظهور ، إذ الشك[٢] فيه مسبَّب عن الشك في التعبُّد بالنص ، وكذا قياسه على الخبر الذي لا معارض له وقام الإجماع على خلاف ظاهره ، حيث إنَّه يؤخذ فيه بالمعنى التأويلي .

وجه الفساد عدم الدوران فيه ؛ بخلاف المقام ، حيث يمكن رفع اليد عن كل من الظهور في أحدهما والسند في الآخر .

فالحق عدم الجمع ؛ لأنَّ وجوب العمل بالخبرين مقيَّد بالإمكان ، فالمرجع فيه العرف ، وهو حاكم بعدمه في المقام .

أقول : في كلامه أنظار ؛ وإن كان قريباً من مسلكنا المتقدم على التقرير الثاني :

أحدها: أنَّه أخذ في تحقيق المعارضة - بين عموم ما دلَّ على وجوب الأخذ

---

(١) فرائد الأصول : ٤ / ٢٠ - ٢١ .

(٢) في نسخة (ب): والشك فيه.. .

بالسند وما دلَّ على الأخذ بالظاهر ـ مقدمةً هي كون أخذ الخبرين قدراً متيقناً حتى يكون ظاهره واجب الأخذ ، ليعارض ما دلَّ على وجوب الأخذ بالسند ، وإلا فلا يجب الأخذ بظاهرٍ ما لم يجب الأخذ بسنده[١] ، وليس طرحه مخالفاً للأصل ، ثمَّ جعل المعارضة بين الظاهر من كلٍّ مع سند الآخر ، وقال لا حكومة في البين ، بخلاف النص والظاهر ؛ ويرد عليه :

أولاً : أنَّ الجواب على هذا البيان إنَّما يتمُّ في مقابل القول بالتخيير أو الترجيح ، بملاحظة الأخبار العلاجيَّة أوَّلاً بها؛ إذا جعلنا الأصل وجوب الترجيح والتخيير ، وإلا فلا يتمّ في مقابل القول بأنَّ الأصل في الخبرين التساقط ، بخلاف مسلكنا المتقدم ، فإنَّه ـ حسبما عرفتَ ـ وافٍ بردِّ القاعدة ، سواء كان الكلام في قبال الأخبار العلاجيَّة ، أو في قبال القاعدة العقليَّة ، ولو قلنا فيها بالتساقط .

وثانياً : أنَّ المقدمة التي أخذها في الجواب لا حاجة إليها ، وعلى فرض الحاجة لا يمكن إثباتها بالوجه الذي ذكره ، أمَّا بيان عدم الحاجة إليها فلِمَا[٢] عرفتَ من مسلكنا في الجواب من أنَّ عموم دليل الأخذ بالسند معارضٌ بعموم دليل الأخذ بالظاهر ، وإن لم يكن هناك ظاهرٌ معلوم الأخذ إلا بعد الأخذ بالسند ، إذ يكفي فيه وجود الظاهر في حدٍّ نفسه ، وإن كان وجوب الأخذ به متفرعاً على الأخذ بالسند ، لأنَّ وجوب الأخذ بظاهر قول الإمام عليه السلام ثابتٌ في عرض وجوب الأخذ بقول الإمام عليه السلام ، وتأخر الموضوع طبعاً لا يضر في المعارضة ، فهو كما لو كان أحد السندين متأخراً طبعاً عن السند الآخر ، فإنَّه لا يدفع المعارضة بينهما، ولا يقدم الثاني لتقدمه الطبعي بعد تساوي نسبة العموم إليهما.

وهذا بناء على كون وجوب الأخذ بالظواهر من باب التعبد واضح ، وعلى كونه من باب بناء العقلاء ـ كما هو الحق ـ فكذلك ؛ بعد ثبوت بنائهم على الأخذ بكلِّ ظهور[٣] لا يكون عليه قرينة إذا كان[٤] بناء وجوب الأخذ بالسند من باب التعبُّد ، أو

---

(١) ويحتمل في العبارة: فلا يجب الأخذ بظاهره ما لم يجب الأخذ بسنده .

(٢) في النسخة : فما..

(٣) في نسخة (ب): ظاهر .

(٤) في نسخة (ب): إذا فرض .

لبنائهم عليه أيضاً، فيعدّون المقام ممّا لا يمكن الأخذ[١] بالسند؛ لبنائهم على الأخذ بظاهره عند أخذه.

نعم لو كان وجوب الأخذ بالظاهر عندهم مقيّداً بالإمكان أمكن أن يقال: إذا تعبدنا الشارع بالأخذ بالسند فلازمه الأخذ به وطرح الظاهر، لأنّه مقيَّدٌ بالإمكان؛ المفقود بالفرض، إذ ليس لازماً غير منفكٍّ في بنائهم، فحينئذٍ يصير السَّندان عندهم كمقطوعي الصدور، لكنَّ الأمر ليس كذلك؛ كما لا يخفى!.

وأمّا بيان إمكان إثباتها بالوجه الذي ذكره فهو: أنَّ اللازم ـ على ما ذكره ـ وجود ظاهرٍ يكون سنده واجب الأخذ من حيث هو، مع قطع النظر عن قاعدة الجمع، وعموم دليل السَّند؛ حتى يدور الأمر بين الأخذ به والأخذ بالسَّند الآخر، وهذا لا يكون إلا إذا علم إجمالاً صدور أحد الخبرين، حتى يكون قدراً متيقناً في البين، وليس الحال كذلك في جميع المقامات، بل في الغالب يحتمل كذب الخبرين معاً، والقدر المتيقن الذي لزم من اتفاق الجامع والمانع، حيث إنَّ الأول يأخذ بهما فيأخذ بأحدهما، والثاني يأخذ بأحدهما إمّا مُعيَّناً أو مخيَّراً، فيكون أحدهما متفقاً عليه لا ينفع[٢]، إذ القائل بالجمع إنّما يأخذ أحدهما منضماً إلى الآخر، ومن باب أنَّ الأخذ بعموم دليل السند فيهما واجبٌ، ومعه لا يكون المتيقن المتفق عليه إلا أخذ[٣] الخبرين المجرَّد عن الظهور، إذ لازم الأخذ بهما عدم الأخذ بظهورهما.

وبعبارة أخرى: الجامع إنّما يأخذ بأحد الخبرين بشرط عدم الأخذ بالظهور، فلا يكون الظهور في أحدهما محرَزاً واجب الأخذ حتى يصلح للمعارضة، وأيضاً اللازم عنده كون الخبر متيَّقن الأخذ مع قطع النظر عن الجمع والأخذ بالعموم، والجامع إنَّما يأخذ به بلحاظ شمول العموم، فلا يصلح الإتفاق الحاصل على هذا الوجه لجعل الظهور معارضاً لذلك العموم، إذ إحرازه إنّما هو بشرط الأخذ بالعموم، فكيف

---

(١) إلى هنا وينقطع اتصال النسخة (ب) بما سبق، ويبدأ كلام جديد لا صلة له بهذا الموضوع، ثمَّ يعود الإتصال في النسخة (ب) عند قوله «وكيف كان...» في صفحة ٩٨ ـ ٩٩ من نسخة الأصل.

(٢) هذا خبر قوله «والقدر المتيقن»؛ والمقصود أنَّ القدر المتيقن لا ينفع في ثبوت الأخذ بأحدهما يقيناً.

(٣) ويحتمل في الكلمة: أحد.

يكون معارضاً له ، مع أنَّ القائل بالطرح أيضاً إنَّما يأخذ أحد الخبرين بلحاظ شمول الأخبار العلاجيَّة المتفرِّع على عدم جريان القاعدة، والأخذ على هذا الوجه لا يمكن أن يكون معارضاً لها، إذ هو بشرط عدم الأخذ بالعموم.

فالإجماع المذكور أدون من الإجماع التقييدي ، حيث إنَّه مركَّب من القول بالجمع الذي هو مقيَّد بالأخذ بالعموم ، ومن القول بالرجوع إلى الأخبار، الذي هو مقيَّد بترك الأخذ بالعموم [1]، فظهور الخبر المتفق عليه على هذا الوجه لا يصح أن يكون معارضاً للعموم ، على البيان الذي ذكره.

نعم لو كان الجامع والمانع كلاهما متفقين ، مع قطع النظر عن قاعدة الجمع ودليلها، وهو العموم ، وعن الأخبار العلاجيَّة على الأخذ بأحد الخبرين ، وكان في الأخذ بالآخر بحيث لو لم يقل الأول بالجمع ولم يقل الثاني بالرجوع إلى الأخبار العلاجيَّة كانا متَّفقين على الأخذ بأحدهما، تمَّ ما ذكر ؛ وليس كذلك .

الثاني : أنَّ ما ذكره في بيان فساد تخيل أولويَّة العكس ، وهو الأخذ بسند أحدهما وظاهره ، لأنَّه ليس إلا مخالفة لظاهر واحد ؛ بخلاف الأخذ بالسندين ، مع أنَّ ترك ظاهر الخبر الغير المتفق عليه ليس مخالفاً للأصل .

فيه : ان قبل الأخذ بالسندين وإن لم يكن إلا ظهور واحد ، لكن بعد الأخذ بهما يلزم طرح ظاهرين ، فإذا دار الأمر بين الأخذ بما يوجب طرحاً لظاهرين ، وما يوجب طرحاً لسند واحدٍ فالثاني أولى ، ويكفي هذا المقدار في الأولويَّة كما لا يخفى !.

الثالث : أنَّ ما ذكره من منع الحكومة في المقام وثبوتها في النص والظاهر ، حيث إنَّ سند النص حاكم على ظهور الظاهر .

فيه : أنَّا إن لاحظنا دليل الإعتبار والشك في أنَّ المعتبر هو سند هذا أو دلالة ذاك فلا حكومة حتى في النص والظاهر ، إذ الشك فيهما مُسبَّب عن أنَّ المجعول في حقِّنا ماذا ؟ وإن لاحظنا بالنسبة إلى الإرادة وعدمها فالحق ثبوت الحكومة في

(١) باعتبار أنَّ الإجماع التقييدي هو الإجماع البسيط المقيَّد من جهة واحدة ، بينما هذا الإجماع مركب من مجموع قولين وكل منهما مقيد بخلاف ما قُيِّد به الآخر ، ففي أحدهما مقيد بوجوده وفي الآخر مقيد بعدمه ، فهنا الإجماع غير متحقق ، وذلك لمنع أحد جزئيه عن تحقق جزئه الآخر ، اللازم للمنع من تحقق موضوعه .

المقامين ، إذ كما أنّه يمكن أن يقال إنّ الشك في إرادة الظاهر من العام مُسبَّب عن الشك في صدور سند الخاص ، وإذا حكم الشارع بالصدور بمقتضى عموم صدِّق **العادل** فيكون رافعاً للشك تنزيلاً ، فكذا في المقام ، إذ الشك في إرادة الظاهر في كلٍّ من الخبرين مُسبَّب عن الشك في صدور الآخر ، وحكم الشارع بالصدور موجب لرفع الشك ، إذ المفروض أنّه على فرض الصدور لا يمكن إرادة الظاهر في الآخر .

نعم؛ هذا إنّما يتمُّ في الظاهرين المحتاجين إلى تأويلين ، وأمّا في مثل العامَّيْن من وجه ممّا يحتاج إلى تأويل أحدهما لا بعينه فلا حكومة ، إذ يمكن أن يكون الخبر الآخر صادراً ، وظهور هذا أيضاً باقياً بأن يكون المُأَوَّل نفس ذلك الآخر المحكوم بصدوره دون هذا ، لكن كلامه في المقام في الظاهرين المحتاجين إلى تأويلين .

الرابع : أنَّ ما يظهر منه في المقام وغيره من جعل التعارض في الخبرين بين سند أحدهما ودلالة الآخر لا وجه له حسبما أشرنا إليه سابقاً أيضاً ، نعم علاج التعارض يمكن برفع اليد عن واحدٍ من السند أو الظهور ، ومن المعلوم أنَّ ما فيه التعارض غير ما به علاجه ؛ بل التحقيق أنَّ التعارض إنّما هو في الدلالتين أولاً ، وبتبعها يسري إلى السندين ؛ فهما متعارضان بلحاظ الدلالتين.

وحينئذٍ فإن كان أحدهما نصاً أو أظهر لما[1] كان التعارض بين الدلالتين بدوياً يرتفع بملاحظة أحدهما قرينة على الآخر، فيرتفع بين السندين أيضاً ، وفي الظاهرين يبقى بين دلالتيهما، فيبقى بين السندين أيضاً ، ويشملهما الأخبار العلاجيَّة أو القاعدة العقليَّة ، إذ يدخلان حينئذٍ تحت ما لا يمكن الجمع بينهما، لدوران الأمر بين الأخذ بعموم السند أو بعموم دليل الظاهر ، وعلى بيانه من أنَّ التعارض بين سند كلٍّ ودلالة الآخر يبقى الإشكال ؛ لما عرفتَ من حكومة دليل السند على دليل الظاهر، فلابدَّ عليه من الأخذ بالسندين وطرح الدلالتين : إمّا بالأخذ بالتأويل البعيد أو الإجمال .

الخامس : أنَّ ما يظهر منه من أنّه يؤخذ بالمعنى التأويلي للخبر الذي لا معارض له إذا كان ظاهراً مخالفاً للإجماع ؛ مشكلٌ ، إذ لو صار الإجماع قرينة على إرادة ذلك

---

(١) الظاهر زيادة «لما» هذه .

المعنى فذاك ، وإلا فمجرَّد قيامه على ما يخالف ظاهر الخبر لا يكفي في الأخذ بالتأويل البعيد .

نعم ؛ لو كان الخبر قطعي الصدور أمكن ذلك ؛ بدعوى أنَّ العرف يفهم منه ذلك بعد ملاحظة قطعيَّة صدوره وقطعيَّة عدم إرادة ظاهره من جهة الإجماع ، حسبما عرفتَ في الخبرين القطعيَّين ؛ لكن كلامه في الخبر الظنِّي السند .

تنبيه : [يتعلق ببعض حالات الجمع]

لا فرق ـ حسبما عرفتَ من بياناتنا ـ في الجمع وعدمه بين الظاهرين المحتاجين إلى تأويلين ـ على فرض الجمع ـ وبين الظاهرين المحتاجين إلى تأويل أحدهما لا بعينه ؛ كالعامين من وجه ، وكقوله **اغتسل للجمعة** الظاهر في الوجوب ، وقوله **ينبغي غسل الجمعة** الظاهر في الاستحباب ، فيجري فيهما جميع ما تقدم من الكلام والنقض والإبرام .

نعم بناء على مذاق المحقق الأنصاري ﷺ من جعل التعارض بين سند كلٍّ ودلالة الآخر[1] لا يجري فيهما الحكومة التي أجريناها هناك حسبما أشرنا إليه آنفاً ، لأنَّ الشك في إرادة ظاهرٍ كل منهما ليس مُسبباً عن الشك في سند الآخر ؛ لإمكان صدور الآخر وإرادة ظاهر هذا ، وكون المؤول ذلك الآخر ، وكيف كان ؛ فالقائل بالجمع يجمع بينهما ، ويأخذ بأحد التأويلين إذا كان أقرب ، وإن كان بعيداً في نفسه ، وإلا يحكم بالإجمال ، أو يأخذ بأحدهما اقتراحاً ، وعندنا إذا كان أحدهما أظهر بحيث يمكن أن يكون قرينةً على الآخر في نظر العرف يجمع بينهما، وإلا فالمرجع الأخبار العلاجيَّة، ومع الإغماض عنها : القاعدة العقليَّة ، وذلك لصدق التعارض الموجب للحيرة، وعدم إمكان العمل بهما معاً .

ولا يخفى أنَّه إذا أخذنا أحدهما من باب الترجيح أو التخيير بحكم الأخبار العلاجيَّة ، فلا نترك الآخر إلا بالنسبة إلى مادة الاجتماع ، وكذا إذا حكمنا بتساقطهما من باب القاعدة العقليَّة يحكم بذلك في غير مادَّة الإفتراق ، فنحكم بصدور كليهما بالنسبة إلى مادة الإفتراق ، ولا نحكم به بالنسبة إلى مادة الاجتماع ، ولا يضرُّ هذا

---

(١) فرائد الأصول : ٤ / ٢٣ .

التفكيك بعد كون الحكم تعبدياً كما عرفت نظيره سابقاً، وأستبعاد ذلك من حيث إنَّ المضمون الواحد لا يمكن أن يتبعض في الصدق والكذب، والصدور وعدمه، استبعاد لغير البعيد، فإنَّ مقتضى الدليل وإن كان تصديق العادل في قوله بتمام مضمونه؛ إلا أنَّ المانع وهو التنافي في مادة الاجتماع يمنع عن ذلك بالنسبة إليهما دون مادتي الافتراق.

ألا ترى أنّه لو كان خبرٌ واحد متضمناً لحكم أصولي وفرعي بمضمون واحد يؤخذ به بالنسبة إلى الثاني دون الأول، بناء على حجيَّته فيه دونه، ومعنى الأخذ به في الفروع الحكم بصدوره، ومعنى عدم حجيَّته في الأصول عدم الحكم بصدوره؛ لا أنّه يحكم بصدوره ثمَّ لا يُعمل به في الأصول، نعم لو قلنا باعتبار الأخبار من باب الظن الفعلي بالصدور، لا يمكن التفكيك، لكن معه لا يجري حكم التعارض، إذ حينئذٍ يعمل بما يكون مظنون الصدور ويطرح الآخر؛ هذا.

ويمكن أن يقال إنَّ ظاهر الأخبار العلاجيَّة وجوب الأخذ بالأرجح، وطرح المرجوح مطلقاً، ولو في مادَّة الافتراق، فمع الرجوع إليها لا يؤخذ بمادة الافتراق أيضاً، فيبقى ما ذكرناه من التفكيك بناء على الرجوع إلى القاعدة العقليَّة، إذ معه لا ينبغي التأمل في أنَّ الطرح إنَّما هو بمقدار المانع، إلا أن يقال بناء عليه أيضاً: إنَّه يصدق تنافي الخبرين على وجه لا يمكن الجمع بينهما، وإذا كان هذا موضوعاً للحكم العقلي بالتساقط مثلاً، فيحكم بتساقطهما مطلقاً، ولا يلاحظ خصوص مادة الاجتماع.

وكيف كان؛ فقد ظهر ممَّا ذكرنا أنّه لا وقع لما يظهر من المحقق الأنصاري من الإستشكال في جريان قاعدة الجمع في المقام، وعدمه بعد البناء على عدم جريانها في الظاهرين المحتاجين إلى تأويلين، وجريانها في النص والظاهر والأظهر، فإنَّه قال في قاعدة الجمع (١): وأمَّا لو لم يكن لأحد الظاهرين مزيَّة على الآخر فالظاهر أنَّ الدليل المتقدم في الجمع -وهو ترجيح التعبُّد بالصدور على أصالة الظهور- غير جارٍ هنا.. إلى آخر ما قال.

---

(١) فرائد الأُصول: ٤ / ٢٧.

وقال في بحث المرجِّحات الدلاليَّة ـ بعد ذكر حكم النص والأظهر مع الظاهر ـ[١]: نعم يبقى الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كل واحد منهما بما يرفع منافاته لظاهر الآخر.. إلى أن قال ـ: والمسألة محل إشكال.

فهو وإن قوّى ما ذكرنا من عدم الجمع، والرجوع إلى الأخبار العلاجيَّة إلا أنَّ الغرض أنَّه لا وقع لإشكاله، فإنَّ من الواضح عدم الفرق بين المقامين.

ثمَّ إنَّه ذكر في وجه عدم جريان قاعدة الجمع وأنَّ المرجع هو الأخبار العلاجيَّة وجوهاً [٢]:

أحدها: صدق موضوع تلك الأخبار من التعارض الذي يوجب الحيرة.

الثاني: أنَّه لا معنى للجمع ثمَّ الحكم بالإجمال كما هو لازمه.

الثالث: أنَّه لا يظهر ثمر بين الجمع وعدمه، إذ على الجمع أيضاً يأخذ بمقتضى أحد الخبرين، إمَّا لعروض الإجمال في الظاهرين وتساقطهما فيرجع إلى الأصل المطابق لأحدهما، وإمَّا من باب التخيير بين الظاهرين على أضعف الوجهين، والصحيح من هذه الوجوه هو الأول، وإلا فقد عرفتَ ما في الثاني من أنَّه لا مانع من التعبّد بالصدور، وإن كان لازمه الإجمال؛ مع أنَّه لا تلزم اللغويَّة في المقام، حيث إنَّه يثمر بالنسبة إلى مادتي الافتراق؛ خصوصاً لو قلنا بعدم الأخذ بهما بناء على الترجيح والتخيير، وفي الثالث ما آعترف به من ظهور الثمر في الرجوع إلى الأخبار العلاجيَّة وعدمه، فإنَّه إذا قلنا بالجمع يكون اللازم الحكم بالإجمال والأخذ بما يطابق أحدهما من الأصل، وإذا قلنا بعدمه فربَّما نرجح هذا الخبر أو ذاك، وربَّما نتخيَّر بينهما، فيختلف الحكم على حسب ذلك.

وكذا ظهر ضعف ما قد يُقال من جريان قاعدة الجمع في المقام، وإن لم نقل بجريانها في الظاهرين المحتاجين إلى تأويلين، بدعوى أنَّ الأخبار العلاجيَّة غير شاملة للمقام، وأنَّ الإجماع غير واقع على عدم الجمع في المقام، بخلاف المحتاجين إلى تأويلين، حيث إنَّ الجمع فيه خلاف الإجماع وقريب منه في

---

(١) فرائد الأصول: ٤ / ٨٦.
(٢) فرائد الأصول: ٤ / ٨٨ ـ ٨٩.

الضعف التفصيل بين العامَّين من وجه ، فيجري فيهما قاعدة الجمع وبين مثل قوله **اْغتسل للجمعة** ، و **ينبغي غسل الجمعة** فلا تجري فيه ، بدعوى أنَّ لازم الرجوع إلى الأخبار الأخذ بالأرجح وطرح المرجوح رأساً ، وهو موجب لترك العمل بالخبرين في مادتي الافتراق ؛ مع سلامتهما عن المانع ، والتفكيك إمَّا بعيدٌ ، أو خلاف ظاهر الأخبار، وقد عرفتَ أنّه لا مانع من التفكيك ، ولا من الطرح رأساً بعد اقتضاء القاعدة ذلك ، مع أنَّ المحذور المذكور جارٍ في الثاني أيضاً بالنسبة إلى القدر المشترك ، فلا وجه للفرق .

وأضعف من هذا التفصيل ما قيل من الفرق بين ما إذا كان ما يصرف إليه أحد الظاهرين على فرض التأويل متعيناً ؛ بحيث صار ظاهراً فيه بعد صرفه عن ظاهره دون الآخر ، بأن كان ما يصرف إليه متعدداً فيه ، وبين ما إذا كان متعيناً فيهما ، أو متعدداً فيهما ، فعلى الأول تجري قاعدة الجمع ، فيتعين الأول للتأويل ؛ وعلى الثانيين يرجع إلى الأخبار العلاجيَّة ، إذ فيه أنَّ مجرَّد كون المعنى التأويلي في أحدهما متعيناً لا يجدي ، إذ المدار على كون أحدهما قرينةً على الآخر.

ودعوى أنَّ نفس صدور الآخر قرينة على هذا التأويل كما ترى ! إذ لعلَّه يكون في غاية البعد عن اللفظ ، وإن كان متعيناً على فرض الصدور والقرينة على إرادة خلاف الظاهر ، وإلا فيمكن أن يجعل صدور هذا الخبر قرينة على إرادة خلاف الظاهر من الآخر ، وإن لم يُعيَّن المعنى التأويلي فيه ، بل حكم فيه بالإجمال ؛ هذا مع أنّك قد عرفت أنَّ الشك في إرادة الظاهر في شيءٍ منها ليس مُسبَّباً عن الشك في صدور الآخر ، لإمكان كون المؤوَّل ذلك الآخر .

هذا ؛ ولبعض الأعلام تفصيل في المقام ، فإنَّه فصَّل في العامَّين من وجهٍ ، بين ما إذا كانا متناقضين ومتنافيين بالنفي والإثبات ، كما إذا قال **أكرم العلماء و لا تكرم الفساق** فالحكم هو ما تقدم في المتباينين ؛ من عدم الجمع إلا أن يكون أحدهما أظهر ، وبين ما إذا كانا متضادين بأن كانا مثبتين أو منفيين ، كما إذا قال **إذا ظاهرت فأعتق رقبة** ، وقال **إذا ظاهرت فأكرم مؤمناً** ، فإنَّ النسبة بينهما عموم من وجه، ولا تعارض بينهما في مادَّة الاجتماع ، بل في مادة الإفتراق ، فإنَّ مقتضى إطلاق الأول

جواز عتق الكافرة ومقتضى إطلاق الثاني جواز الإكرام بغير العتق ، وحينئذٍ فيجمع بينهما بتقييد إطلاق كلٍّ منهما بالآخر ، ويحكم بوجوب خصوص عتق الرقبة المؤمنة بعد العلم باتخاذ التكليف .

قلت : هذا في الحقيقة ليس تفصيلاً في المقام ، إذ المثال الثاني ليس من العموم من وجه ، بل هو عموم مطلق في موردين ، إذ لا يلاحظ في النسبة تمام مدلول الخبر بل يلاحظ كل مقيَّد مع مقيِّده ، فكل منهما مطلق من جهة ، مقيَّد من أخرى ، ومن ذلك يظهر أنَّ ما عن تمهيد القواعد[1] من عدِّ مثل قوله ﷺ: «**خلق اللّه الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غُيِّر لونه أو طعمه..**»[2] ، مع قوله ﷺ : «**إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجسه شيء**»[3] من العموم من وجه ؛ ليس في محلِّه ، وذلك لأنَّ مفاد الأول أنَّ الماء الغير المتغير طاهر وأنَّ الماء المتغيِّر نجسٌ ، ومفاد الثاني أنَّ الكرَّ لا ينجس وغيره ينجس ، فليس مفاد كل منهما حكماً واحداً ، ولعلَّ نظر الشهيد إلى بعض مفاد الأول مع بعض مفاد الثاني.

ثمَّ إنَّ ما ذكره ذلك البعض مِلاكاً من كون التعارض على وجه التناقض أو التضاد لا وجه له ، إذ مثل قوله **أكرم العلماء** مع قوله **أهن الفساق** من القسم الثاني ، مع أنّه لا يحكم بالجمع بينهما، ومثل قوله ﷺ «**اعتق رقبة**» مع قوله **لا تكرم كافراً** ـ مع العلم باتحاد التكليف ـ من قبيل القسم الأول ، مع أنّه يجمع بينهما فتدبّر .

تذييل : [يتعلق بالجمع العملي]

الكلام من أول القاعدة إلى هنا إنّما كان في الجمع الدلالي ، وأمّا الجمع العملي في أدلّة الأحكام ؛ بمعنى إبقاء المتعارضين على حالهما ، بحملهما على ظاهرهما والتبعيض في مقام العمل فيما أمكن فيه ذلك ، وكذا في النصَّين فقد ظهر من مطاوي ما ذكرنا بطلانه أيضاً ، وذلك لعدم الدليل عليه ، ودليل الحجيَّة إنَّما يقتضي وجوب العمل بالدليل في مدلوله ، ولو بعد حمله على المعنى التأويلي ، فمع إبقائه على

---

(١) تمهيد القواعد : ٢٨٤ .

(٢) الرواية ذكرها المحقق في المعتبر مرسلة وكذا أرسلها في السرائر ، وهي في الوسائل : ١ / ١٣٥ الباب ١ من أبواب الطهارة حديث ٩ ، وذكر أنّها متفق على روايتها .

(٣) وسائل الشيعة : ١ / ١٥٨ الباب ٩ من أبواب الطهارة حديث ١ وما بعده ، وفيه : إذا كان .

حاله ، والعمل به في بعض مدلوله لا يقال إنّه عمل به ، فلا يشمله الدليل ؛ مع أنّ التعارض الموجِب للحيرة موجودٌ ؛ فتشمله الأخبار العلاجيَّة ، بل هي كالنص بالنسبة إلى تعارض النصين ، وإن أمكن التبعيض في مقام العمل.

وكذا القاعدة العقليّة بناء على الإغماض عن الأخبار ، بل لو قلنا بالجمع وخصصنا الأخبار بما لا يمكن فيه الجمع العملي أيضاً ، لزم كونها لغواً ، إذ مورد عدم إمكان الجمع العملي أو الدلالي في غاية الندرة .

هذا مضافاً إلى انعقاد الإجماع على عدم اعتباره ، ولذا لم يحتمله أحدٌ من العلماء ، ولم يشيروا إليه في مورد من الموارد ، ولا فرق فيما ذكرنا بين كون الأخبار معتبرة من باب الطريقيّة أو السببيَّة ، **ودعوى** أنّه على الثاني يكون حالها حال المتزاحمين من الواجبين ، ويجب العمل بهما بقدر الإمكان **كما ترى** ! إذ ليس المراد من السببيّة كون العمل بالخبر واجباً من الواجبات النفسيَّة ، نظير إنقاذ الغريق وإطفاء الحريق ، مع أنّه لا يتفاوت الحال في شمول الأخبار العلاجيَّة ، فإنّها على التقديرين مقتضية لوجوب الرجوع إليها، وكذا الإجماع محقق على المطلب من غير فرقٍ ، فلا وجه لما التزمه بعض الأعلام من أنّ المتَّجه ـ بناء على السببيَّة ـ الإلتزام بالجمع العملي في الظاهرين المتباينيين .

وقد يذكر في وجه عدم صحة الجمع العملي في أدلَّة الأحكام أنّه غير معقولٍ ، إذ قول العادل قال : **الإمام كذا** لا يمكن تبعيضه في التصديق وعدمه .

وفيه : أنّه إذا قال **قال الإمام**عليه السلام **أكرم العلماء** ، فهو ناقلٌ عن الإمامعليه السلام وجوب إكرام بعض العلماء أيضاً في ضمن الكل ، فيمكن أن يصدق في البعض ولا يصدق في البعض الآخر ، فهو نظير ما لو قال الشاهد هذه الدار لزيدٍ ، فإنّه أخبر في ضمن هذا القول أنَّ نصفها أيضاً لزيد ، ويمكن أن يصدق فيه كما اعترف به المستدلُّ ، مع أنّه يكفي كون قول الإمامعليه السلام قابلاً للتبعيض . وإن لم يكن قول الراوي قال الإمام كذا قابلاً له، فتبعيض التصديق إنّما هو باعتبار تبعيض مقول قول الإمامعليه السلام ، مع أنّه يمكن أن يُدَّعى أنّه يصدق في قوله كُلِّيّاً ، ويؤخذ ببعض المضمون في مقام العمل إذا كان قابلاً للتبعيض .

وربَّما يذكر وجه آخر ؛ وهو أنَّ التبعيض مستلزم للمخالفة القطعيَّة ، وإن كان موجباً للموافقة القطعيَّة أيضاً ، حيث إنَّه عملٌ بكلٍّ من الدليلين ، وتركٌ لكل منهما غير أنَّه إنَّما يتم إذا كان حقيَّة مضمون أحد الخبرين معلوماً بالإجمال ، وأمَّا مع عدم ذلك ـ كما هو الغالب ـ فلا يلزم ذلك ، إذ يمكن أن يكون كلاهما كذباً ، ويمكن أن يكون كلاهما صدقاً ، لكن كان المراد من كلٍّ منهما البعض على حسب ما عمل بهما إذا فرض كونهما ظاهرين ، مثل قوله **أكرم العلماء** و **لا تكرم العلماء**.

ودعوى أنَّه مع عدم العلم الإجمالي بمطابقة أحدهما للواقع أيضاً يلزم المخالفة القطعيَّة ؛ لأنَّ الحجَّة غير خارجة عنهما، فالعمل بهما مستلزمٌ لترك العمل بالحجَّة .

مدفوعة بأنَّه لا معنى لكون الحجَّة أحدهما ؛ إذ المفروض أنَّ كلاً منهما واجدٌ لشرائط الحجيَّة ، فالعمل بهما عمل بالحجَّتين ، وليس هناك واقعٌ مجهولٌ حتى يلزم مخالفته من العمل بهما معاً، وهذا واضح ، ولا فرق في ذلك بين القول بالطريقيَّة والسببيَّة ، فما قد يقال [من] أنَّ الوجه المذكور تمام على القول بالسببيَّة دون الطريقيَّة كما ترى !

هذا ؛ وذكر بعض الأعلام(١) في وجه عدم صحَّة الجمع العملي أنَّ قاعدة الجمع بالمعنى المذكور مخصَّصة بالأخبار العلاجيَّة ؛ لأنَّ المتعارضين إمَّا متعادلان ، وقد ورد فيهما أخبار التخيير ، أو متفاضلان وقد ورد فيهما أخبار الترجيح ، والنسبة بينهما معاً مع قاعدة الجمع هي العموم المطلق ، ولو لوحظت النسبة بينهما وبين أدلَّة الأحكام فالنسبة هي التباين ؛ لأنَّ نسبة مجموعهما بالنسبة إلى تلك الأدلة نسبة التباين ، وإن كانت النسبة بينهما وبين كلٍّ من الطائفتين عموماً مطلقاً ، فيجري حكم التباين ، ولازمه التعارض والتساقط ، فيرجع إلى أصالة البراءة وأصالة عدم وجوب العمل .

قلت: إنَّه لاحظ النسبة بين نفس القاعدة والأخبار ، وجعلها عموماً مطلقاً ؛ مع أنَّها عموم من وجه ـ كما اعترف به سابقاً ـ بناء على جعل الإمكان عنواناً في القاعدة ، وأمَّا ما ذكرنا من التخصيص فهو إنَّما كان بلحاظ دليل القاعدة ، وهو دليل حجيَّة

---

(١) الميرزا الرشتي في بدائعه: فراجع ص ٤٠٨ ـ ٤٠٩ منه .

الأخبار لا نفسها، وأمّا ما ذكره من المعارضة بين الطائفتين من الأخبار وأدلّة الأحكام، فلا محصَّل له ؛ مع أنّه ليس النسبة بينها وبين كلٍّ منها عموماً مطلقاً ، فإنَّ قوله **أكرم العلماء** مثلاً يقتضي وجوب إكرامهم ، وإذا كان معارضاً بقوله **لا تكرم العلماء** ، وكان هو الأرجح فمقتضى أخبار الترجيح عدم العمل به ، وإن كانا متساويين فمقتضى أخبار التخيير التخيير ، فهو إمّا مشمولٌ لهذه الطائفة أو لتلك ، ولا يمكن أن يكون مشمولاً بكلٍّ منهما ، إذ لا يمكن أن يكونا تارة متقابلين ، وتارة متساويين ، حتى يقال إنَّ النسبة بينها وبين كلٍّ منها عموم مطلق ، وبين المجموع تباين ، **ثمّ** إنَّ هذا كلَّه حال الجمع الدلالي أو العملي بالنسبة إلى أدلّة الاحكام .

وأمّا بالنسبة إلى أمارات الموضوعات ؛ فمن المعلوم عدم جريان الجمع الدلالي فيها، فلا يمكن أن يُحمل ظاهر إحدى البيِّنتين المتعارضتين على ما يرجع إلى الأخرى إذا كانتا ظاهرتين ، إذ لا دخل لأحداهما بالأخرى ، والجمع في الأخبار إنّما كان من جهة أنَّ جميع الأئمة بمنزلة متكلِّمٍ واحد ، نعم لو كان التعارض بين كلام اللغويين ، وكان كل واحد ناقلاً عن الواضع ، بحيث رجع إلى الإخبار عنه ؛ أمكن الجمع الدلالي إذا كان المتعارضان ظاهرين .

وأمّا الجمع العملي فالحق أيضاً عدم جريانه فيها ؛ لعدم الدليل ، ومنع اقتضاء أدلّة حجّيّتها العمل بها بقدر الإمكان ، ولو جعلنا من باب الموضوعيّة والسببيّة ؛ لأنَّ العمل على وجه التبعيض ليس عملاً بشيء منهما في الحقيقة ، حتى يشمله دليل وجوب العمل .

ولكن قد يقال : إنّه مقتضى القاعدة ، ويُنزَّل عليه ما ذكره الفقهاء من تنصيف دار تداعياها، وكانت في يدهما وخارجة عنهما، وأقاما بيِّنةً ، فإنّه من باب العمل بكل منهما في النصف ، وربّما يؤيد ذلك بما ورد من تنصيف الدرهم فيما لو أودعه رجلٌ درهماً والآخر درهمين ؛ مع تلف أحدها ، وقد يقال في تأييده : بأنّه غاية الميسور في العمل بها ، فإنَّ الجمع بحسب الدلالة غير ممكنٍ فيها ، بخلاف أدلّة الأحكام ، فإنَّ الجمع الدلالي فيها ممكنٌ ، فلا تضر المخالفة القطعيّة ، لأنَّ الحقَّ فيها لمّا كان لمتعدد فيتناسب التبعيض جمعاً بين الحقَّيْنِ ؛ بخلاف الأحكام ، فإنَّ الحق فيها لواحدٍ وهو

الشارع ، وهو لا يرضى بالمخالفة القطعيّة ، متدمةً للعلم بالإطاعة ، وفي الجميع نظر! **أمّا** كونه مقتضى القاعدة ؛ فلما عرفتَ من المنع ، وأنَّ التبعيض لا يعدُّ عملاً بالأمارة. بل عند العرف يُعدَّان ممّا لا يمكن العمل بهما ، وأمّا في التنزيل فلإمكان أن يكون نظر الفقهاء إلى تساقط البيِّنتين ، وكون التنصيف من باب عدم خروج الدار عن المتنازعين ، ولو بحسب الظاهر ، ولهذا يقولون بذلك فيما لا بيِّنة لأحدهما ولا يَدَ . بل في المثال الأول يمكن أن يكون من باب تقديم بيِّنة الداخل أو الخارج ؛ حسبما احتمله المحقق القمي «ره» .

وأمّا في التأييد ؛ فلأنَّ الخبر خاصّ بمقام لا يجوز التعدي عنه ، مع أنّه ليس من تعارض الأمارتين ، وأيضاً المفروض فيه العلم بعدم خروج الدرهم عن المودِعَيْن ، فلا يمكن التعدي إلى صورةٍ يحتمل [فيها] كذب الأمارتين كما هو الغالب .

وأمّا في الأخيرة ؛ فلأنَّ وجوب العمل بالقدر الميسور أول الدعوى ، **وأمّا** في الفرق بين أدلّة الأحكام والموضوعات ؛ فلأنَّ في الأولى أيضاً قد لا يمكن الجمع الدلالي كما في النصين ، وكون الحق لواحدٍ أو متعدِّد لا يكون فارقاً ؛ [ولا] سِيَّما مع عدم انحصار المناص في الجمع ؛ لإمكان كون الحاكم مخيَّراً ، كما أنّه مخيَّر في ترجيح أحد الخبرين اللذين هما مدرك الحكم ، وإمكان التساقط والرجوع إلى الأصل ، وإمكان التشخيص بالقرعة .. إلى غير ذلك.

فالأقوى عدم الجمع فيها مطلقاً ؛ لا بحسب الدلالة ولا بحسب العمل ، هذا ؛ ولعلّه يأتي لذلك تتمة إن شاء اللّه .

[الأصل في المتعارضين]

ولنتكلّم في هذا البحث في أنَّ مقتضى الأصل في المتعارضين ـ بعد عدم إمكان الجمع المعتبر مع قطع النظر عن الدليل الوارد ـ ماذا ؟ ولا يخفى أنّه لا يتفاوت الحال في ذلك بين الأدلّة للأحكام والأمارات للموضوعات ، إذ المفروض قطع النظر عن جميع الأمور إلا دليل الاعتبار ، ومن المعلوم تساوي الجميع في ذلك ؛ **فنقول:**

أولاً : هل يجب الأخذ بالمرجِّحات أم لا ؟ ومرادنا مجرَّد مزيّة في أحد الدليلين لم ينص الشارع على اعتبارها ، وإلا فمع اعتبارها شرعاً لا إشكال ، ومع عدمها أو

فرض عدم وجوب الأخذ بها ، فهل الأصل التساقط أو التوقف أو الاحتياط أو التخيير؟ وجوه ؛ ويزيد في أمارات الموضوعات احتمالٌ سادسٌ [1] وهو القرعة ، ولا مجرى لها في أدلّة الأحكام ؛ للإجماع على اختصاصها بالموضوعات ، إلا أن يقال: القدر المعلوم عدم جريانها في نفس الأحكام ، وأمّا مقدّماتها فلا بأس بجريانها فيها. ألا ترى أنّها تجري في تعارض البيّنتين في الجرح والتعديل في الرواة ، وفي قولي اللّغويّيْنِ ، مع أنّها من مقدّمات الأحكام الكليّة .

هذا ؛ ولكنّ الظاهر قيام الإجماع على عدم جريانها في تعيين الحجّة من الخبرين هذا ؛ وإنّما خمّسنا الإحتمالات لأنّ كلامنا في الأصل في المتعارضين الأعم من المتعادلين والمتفاضلين ، ومَنْ ربّعها بحذف الإحتمال الأول كالمحقق الأنصاري ﷺ فلأنّه فرض الكلام في المتعادلين .

وقبل الشروع في تحقيق الحال **لابدّ من ذكر أمور:**

أحدها : [تحديد محل البحث]

أنّ مورد الكلام ما إذا كان لكلٍّ من المتعارضين دليلٌ يدل على اعتباره بظاهره ، بأن لا يكون الدليل عليه لُبّياً قاصراً ، أو لفظاً منصرفاً عن صورة المعارضة، فإنّهما أو أحدهما حينئذٍ يسقط عن الإعتبار ؛ لا للمعارضة ، بل لعدم شمول الدليل، ولابدّ أن يكون النظر مقصوراً على دليل الاعتبار فقط ، بأن لا يلاحظ ما ورد من الشارع في علاج المتعارضين ، فمحلّ البحث أنّه إذا كان هناك عمومٌ يدلّ على اعتبار الخبر مثلا ، ولم يكن فيه قصورٌ ولا تخصيصٌ ، وفرض تعارض فردين منه : فهل الأصل ماذا ؟[2]

ومن ذلك يظهر ما ذكرنا من أنّ البحث يجري في الأمارتين أيضاً ، وعدم شمول دليل الاعتبار في بعض المقامات لا يضرُّ بالكليّة المدّعاة . إذ الكلام في تحقيق الكبرى ، لا تشخيص الصغريات ، وكذا ورود العلاج في بعض الأدلة كالأخبار والبينتين ، فإنّ الكلام مع الإغماض عنه . ثم إنّ حكم تعارض الأصلين له محلٌّ آخر

---

(١) فالأمور التي ذكرها هي - بالإضافة للترجيح - : التخيير والتوقف والتساقط والإحتياط فتكون القرعة هي السادسة ؛ وهو المناسب لقوله بعد ذلك «وإنّما خمّسنا...» .

(٢) هذه العبارة الأخيرة فيها ضعف ؛ لتكرر أداة الإستفهام بلا موجب ، وحق العبارة حذف إحداهما وهي - هل - وتكون العبارة هكذا: فماذا يكون الأصل هنا ؟

وإن كان يمكن استفادة حكمه ممَّا ذُكِرَ، ولعلَّنا نتعرض لذلك إن شاء آللَّه.

الثاني: [في تصوير الوجوه المذكورة] فنقول:

أمَّا الترجيح: فهو عبارة عن الأخذ بما يكون من الدليلين مشتملاً على مزيَّة إمَّا مطلقاً أو في مناط الحجيَّة، والحكم بسقوط المرجوح عن الإعتبار إن كان الدليل عامَّاً، بمعنى أنَّ العقل الحاكم بوجوب الأخذ بالأرجح حاكمٌ بخروج الآخر عن الحجيَّة، وعن تحت دليل الإعتبار، لا أنَّه أيضاً حجَّة إلا أنَّه يجب الأخذ بذي المزيَّة تعبُّداً، كمسألة الأهم وغير الأهم في الواجبات، حتى يكون البحث في صورة العمل بالمرجوح كالبحث في الإتيان بغير الأهم مبنيَّاً على مسألة الضد.

فإن قلتَ: بناء على الموضوعيَّة اللازم ذلك؛ لأنَّ المفروض أنَّه يجب الأخذ بكلٍّ من الأمارتين من حيث هما، فيصيران كالواجبين المتزاحمين.

قلتُ: وإن كان يترائى في ظاهر النظر ذلك؛ إلا أنَّ باب الأمارات غير باب الواجبات، ومقام الحجيَّة والاعتبار غير مقام الإتيان بالواجبات، فالمرجوح يسقط عن الاعتبار أصلاً، بناءً على وجوب الترجيح، إذ لا معنى لتعبديَّة الأخذ بالراجح إلا أن يخرج عن الأماريَّة ويجعل موضوعاً من الموضوعات؛ من غير نظر إلى الواقع أصلاً، بأن يكون تصديق العادل نظير إكرام العالم، وحينئذٍ نلتزم بأنَّه مثل الأهم وغيره، وأنت خبيرٌ بأنَّه خارجٌ عن المفروض، وأنَّه تصويب باطل كما سيأتي، فالمراد من الموضوعيَّة في المقام ليس على الوجه المذكور كما سيتضح إن شاء اللَّه هذا.

وأمَّا من يقول بعدم وجوب الترجيح فيقول: إذا كان الدليل شاملاً لكل من المتعارضين، والمفروض أنَّ هذه المزيَّة ممَّا لم ينص الشارع على الأخذ بها، فلا دليل على ترجيح ذيها.

وأمَّا التخيير فهو عبارة عن حكم العقل بوجوب الأخذ بأحدهما لا على التعيين، بعد فرض شمول الدليل لكلٍّ واحد منهما على التعيين، فالحجيَّة حينئذٍ كلّ واحد منهما لا على التعيين، لا بمعنى أنَّ أحدهما لا على التعيين حجَّة، إذ الحجيَّة نظير الوجوب في الواجبات التخييريَّة، حيث إنَّ نحو الوجوب التخييري غير نحو

الوجوب العيني ، وإلا فالمفروض للوجوب كلُّ واحد منهما ، فقولنا «لا على التعيين» قيدٌ للحجيَّة ، لا لمعروضها، وإن شئت فقل وجوب العمل بها تخييراً لاحقٌ لكل منها ، غاية الأمر أنَّ التخيير في المقام ظاهريٌ عقلي .

وأمَّا الاحتياط فالمراد به الاحتياط في المسألة بعد فرض دوران الأمر بين مؤدَّى الخبرين ، ونفي الاحتمال الثالث ، فإن كان مفاد أحدهما الاستحباب والآخر الوجوب يُحكَم بوجوب الاتيان به ، وإن احتمل الحرمة أيضاً فلا يجعل من دوران الأمر بين المحذورين ، وليس المراد الاحتياط في المسألة بعد إلغاء الخبرين بالمرَّة، الذي لازمه عدم الجريان في الفرض المذكور ؛ لعدم إمكانه ، والحكم بالوجوب إذا احتمل وكان خارجاً عن الخبرين ، بأن كان أحدهما دالاً على الإستحباب والآخر على الكراهة أو الاباحة ، وقد تخيل أنَّ المراد منه الأخذ بالخبر الموافق للإحتياط ؛ بدعوى أنَّ ما ذكرنا في الحقيقة تساقطٌ ، وأنت خبيرٌ بأنَّ ذلك ترجيح بالاحتياط ، لا رجوع إليه ، وأنَّ ما ذكرنا لا يرجع إلى التساقط إلا إذا قلنا بالاحتياط وإن كان خارجاً عن الخبرين ، وقد قلنا بنفي الثالث ، والاحتياط بالنسبة إلى مفاد الخبرين .

وأمَّا التوقف فهو عبارة عن الوقوف عن تعيين أحدهما للحجيَّة بعد فرض أنَّ الحجَّة غير خارجة عنهما، ولذا لا يرجع إلى الأصل المخالف ، فهو موقوف على فرض شمول الدليل لأحدهما أو كليهما، وإلاَّ فمع عدم شموله لواحد منها يرجع إلى التساقط .

وأمَّا التساقط فهو أن يحكم بسقوطها عن الاعتبار بعد فرض شمول الدليل بعمومه لكل منهما : بدعوى أنَّ لازم الشمول عدم الشمول لإسقاط كلٍّ منهما الآخر، بمعنى أنَّ الدليل من حيث هو غير قاصرٍ من جهة الإنصراف أو نحوه ، بل عدم الشمول إنَّما هو من باب عدم إمكان كونهما حجَّة معاً ، نظير تساقط عقدي الوكيلين مع آتحاد المتعلَّق ، واختلاف المشتري في آنٍ واحد ، وقد يطلق التساقط على ما فرض عدم شمول الدليل له من حيث هو أيضاً ، لكنَّه ليس تساقطاً حقيقةً كما لا يخفى !

فإن قلنا بعدم شمول الأدلة صورة المعارضة من جهة الإنصراف ، أو كونها لبيَّةً

يحسن إطلاق التساقط .

هذا ؛ ولازم التساقط جواز الرجوع إلى الأصل المخالف أيضاً إذا فرض عدم العلم بصدق أحد الخبرين .

الثالث : [هل أنَّ أدلة الحجيَّة شاملة لكلا المتعارضين أم لا ؟]

إذا قلنا بعدم إمكان التعارض عقلاً أو شرعاً ، وأنّه لا يجوز نصب الحجّتين المتعارضتين ؛ لاستلزامه التناقض ـ حسبما عرفتَ ـ فلا إشكال في عدم شمول عمومات أدلَّة الحجيّة لكلا المتعارضين ، وأمّا إذا قلنا بإمكانه عقلاً وشرعاً ، فهل الأدلَّة الدالة على اعتبار الأدلة شاملةٌ لهما ، أو لأحدهما، مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّة وغيرها أم لا ؟ قد يقال بعدم الشمول ؛ أمّا إذا كان لبّياً كالإجماع ونحوه فلعدم العموم ، وأمّا إذا كان لفظيّاً عاما فلأنّ ظاهره الوجوب العيني ، وهو غير ممكن مع فرض المعارضة ، والفرد لا بعينه ليس فرداً ، والتخيير خلاف ظاهر الدليل ، مع أنّه مستلزم لاستعمال اللفظ في معنيين ، حيث إنَّ وجوب العمل في غير مورد المعارضة عيني.

وفيه :

أولاً : أنّه لا فرق بين اللفظي واللبّي ، إذ في اللبّي أيضاً يمكن أنَّ معقد الإجماع حجيّة كل خبرٍ لا دليل على عدم حجيّته ، ولا مانع منه شرعاً ، والظاهر أنَّ الإجماع المنعقد على حجيَّة أخبار الآحاد كذلك ـ كما لا يخفى !

وثانياً : أنّه لا مانع من إبقاء العموم على حاله من الوجوب العيني ، والحكم بالتخيير في مقام العمل ، من باب حكم العقل ، إذ ذلك لا يستلزم التصرف في خطاب الشارع ، وذلك لأنَّ التنجز ليس إلا بحكم العقل ، وليس الخطاب مستعملا فيه حتى يكون حكم العقل بعدمه ؛ إلا في أحدهما لا بعينه ، مستلزماً لصرفه عن ظاهره ، ففي مثل قوله **أنقذ الغريق** مفاده ليس إلا إيجاب إنقاذ كلّ غريقٍ عيناً ، فإن لم يكن مانعٌ من تنجزه بأن لم يكن المكلَّف جاهلاً ولا عاجزاً، يحكم العقل بكونه منجزاً، وإلا فهو باقٍ على وجوبه ، إلا أنّه غير منجّز ، وإذا فرض المانع من أحدهما لا بعينه يحكم بعدم التنجز إلا في واحد لا بعينه ، فبعد حكم الشرع بوجوب كلٍّ منهما

عيناً يحكم العقل بالتخيير ؛ من دون آستلزام تصرف ، ألا ترى أنّ الخطابات الواقعيّة غير منجّزة في حق الجاهل بحكم العقل ، ومع ذلك فهي باقية على حالها، ولا تصرف فيها .

والحاصل : أنّا نختار أنّ الدليل شاملٌ لكلٍّ منهما ؛ بوجوبه العيني ، إلا أنّ الحكم الفعلي ليس إلا التخيير بحكم العقل .

ويمكن أن يقال في تقريب عدم شمول الأدلّة للمتعارضين : أنّ في صورة التعارض تعلم بكذب أحد الخبرين ، بمعنى عدم مطابقة مضمونه للواقع ، إمّا لكذب الراوي ، أو لإرادة خلاف ظاهره ، أو لصدوره تقيّة ، أو نحو ذلك ، ولا يجب العمل بمقتضاه في الواقع ، فيكون نظير العام المخصَّص بالمجمل في سقوطه عن الاعتبار بالنسبة إلى أطراف الإجمال ، وإذا لم يكن الخبر الكاذب معلوماً عندنا ؛ بل ولا عند الشارع ؛ لاحتمال كذب كليهما، فلا تشملهما أدلّة الاعتبار . لا لأنّ الحجّة خصوص الصادر الواقعي ، حتى يقال إنّ الملاك في الحجيّة وجود الشرائط لا مطابقة الواقع ، بل للعلم الإجمالي المانع من التمسك بالعموم ، بعد العلم بعدم وجوب العمل واقعاً بما كان مخالفاً له ، فالمقام نظير الأصل العملي ، فإنّه إذا علم بمخالفة الواقع في أحد الأصلين يسقطان عن الحجيّة .

فإنّ ملاك الحجيّة ـ وهو الشك ـ وإن كان موجوداً فيهما ، إلا أنّ العلم بمخالفة الواقع في أحدهما يمنع عن ذلك .

وفيه :

أولاً : أنّ لازم ذلك سقوط الخبرين أو الأخبار عن الحجيّة إذا كان عالماً بكون أحدهما مخالفاً للواقع ، وإن لم تكن متعارضة ، فإذا علم في طائفة من الأخبار المتفرقة في الموارد أنّ واحداً منها مخالفٌ للواقع ، فاللازم على ما ذكر عدم جواز العمل بشيء منها، مع أنّهم لا يلتزمون بذلك فتأمّل .

وثانياً : نمنع عدم وجوب العمل بما كان مخالفاً للواقع في الواقع ، إذ لازمه قصر وجوب العمل في الواقع على الأخبار الصادرة ، وعدم حجيّة غيرها، مع أنّ الحجيّة ليست دائرة مدار المطابقة، بل الخبر الكاذب الواقعي أيضاً حجّة إذا كان جامعاً

للشرائط ، إذ واقع الحجيَّة ليس إلا ما وجب العمل عليه في الظاهر ، وعدم الوجوب الواقعي بالنسبة إلى الحكم الفرعي الذي هو مؤدَّى الخبر لا ينافي الحجيَّة الفعليَّة ، والمعلوم عدم حجيَّة ما عُلِمَ كذبه بخصوصه ، فالعلم الإجمالي إنَّما ينافي العمل بالظاهر إذا كان هناك واقعٌ وراء مؤداه ، ومع قطع النظر عنه ، وهذا إنَّما يتم بالنسبة إلى العمومات المثبتة للأحكام الواقعيَّة ؛ فمثل[1] قوله **أكرم العلماء** إذا علم بعدم وجوب إكرام واحدٍ منهم في الواقع ، فإنَّه يوجب الإجمال إذا لم يكن معيَّناً ، لأنَّ العموم إنَّما يثبت الحكم الواقعي ، والمفروض العلم بخلافه في بعض الأفراد ، فبالنسبة إلى ذلك البعض لا وجوب في الواقع ، وهذا بخلاف العموم المثبت للحجيَّة ، فإنَّه ليس للحجيَّة واقع وراء واجديَّة الشرائط ، والمفروض تحققها بالنسبة إليهما، فلا موقع لإيراد العلم الإجمالي بالكذب في المقام[2] .

وبالجملة ما ذكر إنَّما يتم إذا كان الخبر الكاذب الواقعي غير واجب العمل في الواقع ، وإن لم يعلم كذبه بوجه من الوجوه، مع أنَّه ليس كذلك ؛ نعم العمل بمؤداه بما هو حكم واقعي غير لازمٍ ، وهذا غير عدم وجوب العمل به بما هو حجَّة ، فحجيَّة الأمارات نظير حجيَّة الأصول ، ومن المعلوم عدم خروجها عنها بمجرَّد العلم الإجمالي ، بل لابدَّ من كونه منجزاً للتكليف الذي يلزم من العمل بالأصلين طرحه، وفي المقام أيضاً نلتزم بذلك ، إذ لو فرض لزوم مخالفة قطعيَّة عمليَّة من العمل بالخبرين نحكم بعدم حجيَّتهما وخروجهما عن دليل الإعتبار ، كما إذا دلَّ خبر على عدم وجوب الجهر بالبسملة مثلاً ، وآخر على عدم وجوب الإستعاذة قبل الفاتحة، وعلمنا بوجوب أحدهما ، فكلٌّ منهما وإن كان جامعاً لشرائط الحجيَّة إلا أنَّ هذا العلم الاجمالي المنجِّز للتكليف مانعٌ عن حجيَّتهما فعلاً ، فمجرَّد العلم بمخالفة أحدهما للواقع لا يضرُّ في الحجيَّة[3].

---

(١) في النسخ المعتمدة هكذا : مثل . .

(٢) كتب في النسخ هكذا : فلا موقع لإيراث العلم بالكذب الإجمالي.. ؛ وما كتبناه في المتن قد كتب في هامش النسخة .

(٣) وخلاصة المطلب أنَّ الحجيَّة لما هو المعلوم فعلاً وليس لما هو في لوح الواقع ، فإنَّ الحجَّة ←

وثالثاً: لو سلّمنا أنّ المقام من قبيل العام المخصَّص بالمجمل، وأنّ دليل الحجيّة نظير أدلة الأحكام الواقعيّة، نمنع الإجمال فيما إذا كان المخصص منفصلاً، بل القدر المسلَّم من ذلك ما إذا كان متصلاً، حيث إنّه يسقط حينئذٍ ظهور العام، وأمّا المخصِّص المنفصل، فلا يوجب سقوط ظهور العام من حيث هو، وحينئذٍ فإن كان مفاد المخصص تكليف إلزامي يلزم طرحه من العمل بالعموم في جميع الأفراد لا يعمل بالعموم كما في الأصول العمليّة، وإلا فيعمل بالعموم، فإذا قال **لا يجب إكرام العلماء**، و ورد **أكرم زيداً**، وكان مردَّداً بين شخصين، لا نعمل بالعموم؛ لأنّه مستلزم لطرح تكليف إلزامي منجز، وأمّا إذا قال **أكرم العلماء** و ورد **لا يجب إكرام زيدٍ** يعمل بالعموم، ويحكم بوجوب إكرام كلٍّ منهما بمقتضى العموم، ولذا لو كان المجمل الوارد مردداً بين التخصيص وعدمه، كما إذا كان زيدٌ مشتركاً بين الجاهل والعالم لا يحكم بإجمال العام، بل قد يُقال إنّ ظهور العام رافعٌ لإجماله، ويكون دليلاً على أنّ المراد منه زيد الجاهل؛ هذا.

وعلى فرض تسليم حدوث الإجمال في العموم بالمخصِّص المنفصل المجمَل فإنّما[1] يسلَّم ذلك فيما إذا كان خطاباً مجملاً لا مجرَّد العلم بعدم ثبوت حكم العام بالنسبة إلى جميع الأفراد، ففرقٌ بين قوله **لا تكرم زيداً** بعد قوله **أكرم العلماء**، وبين العلم الإجمالي بخروج أحد الشخصين أو الأشخاص عن العموم من دون ورود خطاب مجمل، ففي الثاني يعمل بالعموم إذا لم يستلزم طرح التكليف المنجَّز، وما نحن فيه من قبيل الثاني، وممّا يؤيد ما ذكرنا من عدم الإجمال بمجرَّد العلم الإجمالي من دون ورود خطابٍ أنّه لا فرق في كون ذلك بالنسبة إلى عموم واحدٍ أو أحد العمومات؛ مع أنّ هذا العلم حاصل بالنسبة إلى مجموع العمومات الواردة في الشريعة، أو جملة منها، ولا يتوقف أحدٌ في العمل بها بمجرَّد ذلك.

ويمكن أن يُقال إنّ اعتبار ظواهر العمومات إذا كان من باب بناء العقلاء فهم

⟵

الموجودة بنحو ما يعبر عنه بأنّه مرتسم في لوح الواقع عند اللّٰه لا طريق للعلم به، وعليه فالعلم الإجمالي بأنّ أحدهما غير المعيَّن مخالِفٌ للواقع ليس بذي أثر.

(١) في النسخة: إنّما.

متوقفون في صورة العلم الإجمالي بالخلاف ؛ أعمَّ من أن يكون لورود خطاب مجمل أو لا ، ولكن يشكل بما ذكرنا: من أنَّ اللازم عدم التمسّك في الصورة التي فرضنا ، ولا يمكن الالتزام ؛ إلا أن يفرق بين قلّة الأطراف وكثرتها، وكون ذلك في العام الواحد والعمومات المتعددة ، وهو كما ترى !.

والتحقيق جواز التمسُّك بها خصوصاً في صورة العلم الغير المستند إلى خطاب مجمل ؛ هذا.

ولا يخفى أنّا لو قلنا بعدم جواز التمسُّك بالعمومات في المقام من جهة توقُّف العقلاء فلا نقول بذلك في مقامنا ، إذ هو خاصٌ بما كان الحكم الواقعي ثابتاً في حدّ نفسه ـ كما ذكرنا ـ لا مثل عمومات دليل الحجيَّة ، ولذا لا يقال بالتوقف في عمومات أدلَّة الأصول مع العلم الإجمالي بخلافها ، إلا أن يكون منجِّزا للتكليف ، والسرُّ أنّه لا تضر مخالفة الواقع في الواقع في جعلها حسبما عرفتَ ، فالعلم الحاصل بالخلاف ليس علماً بعدم ثبوت هذا الحكم الظاهري في بعض الأطراف حتى يكون مانعاً عن شمول العموم .

فما قد يُتخيَّل من عدم الشمول من جهة أنَّ المدرك في العمل بالعمومات بناء العقلاء ، وهم لا يعملون مع العلم الاجمالي بالخلاف ، **لا وجه** له ، إذ على فرض تسليمه إنَّما يقدح في عمومات أدلَّة التكاليف لا عمومات أدلَّة الحجيَّة، والفرض أنَّ هذا الإشكال ـ على فرض تماميته ـ إنَّما يقدح في الجواب الثالث لا الثاني .

فالحق أنَّه لا مانع من شمول العمومات في المقام ، إلا على ما ذكرنا سابقاً من عدم إمكان نصب الحجّتين المتعارضتين ، لاستلزامه التناقض ؛ خصوصاً بناءً على الطريقيَّة ، ومع الإغماض عن ذلك لا مانع ، وحيث عرفت سابقاً أنَّ الحق عدم الإمكان ، فالحق عدم الشمول ، لكنَّ هذا إذا قلنا إنَّ معنى الحجيَّة إيجاب العمل بالمؤدى .

وأمَّا إذا قلنا إنَّ معناها جعل الشيء مثبتاً للواقع ؛ حسبما يأتي بيانه ، فلا مانع من الشمول ، إذ يمكن أن يجعل طبيعة الخبر مثلاً مثبتاً للواقع ، ونازلاً منزلة العلم ، وإذا تعارض فردان منها فكما لو تعارضت بعض الأسباب العقليَّة مع بعض ، ولازمه

التساقط في مقام العمل كما سيأتي ، والسرُّ في الفرق بين الوجهين أنّه بناء على جعل المؤدى يكون التناقض في نفس المجعول ، وعلى فرض جعل الحكم الوضعي وهو المثبتيّة لا يكون التناقض في المجعول ، إذ هو ليس إلا جعل طبيعة الخبر كاشفاً عن الواقع ، وإثبات صفة الكاشفيّة لها، نعم لازمه عدم إمكان العمل في صورة التعارض ألاترى أنَّ مع تعارض الأسباب العقليّة لا يخرج عن السببيّة ، بمعنى الإقتضاء ، وإن لم تكن مؤثرة فعلاً ؛ للتمانع ، ففي المقام أيضاً الشارع جعل الخبر بمنزلة السبب العقلي في إراءة الواقع ، نظير كون العقد سبباً للملكيّة أو الزوجيّة ، وهذه السببيّة والاقتضاء موجودة في كلٍّ من المتعارضين ، فيُسقِط كلٌّ منهما الآخر فعلاً ، وفي التأثير الفعلي فتدبر!.

فإن قلت : بناء على جعل المؤدى أيضاً يمكن أن يجعل طبيعة الخبر واجب العمل .

قلت : إيجاب العمل بالمؤدى في طبيعة الخبر يرجع إلى جعل كل واحد من المؤدَّيات ، وإلا فلا يمكن إبقاء القضيّة طبيعيّة ، نعم لو جعل المراد من الوجوب الوجوب الشأني ارتفع التناقض ؛ لكنّه خلاف ظاهر الأدلّة ، إذ يصير حينئذٍ معنى قوله **صدِّق العادل** أنَّ مؤدّاه له شأنيّة كونه واجباً أو حراماً أو غير ذلك ، وإن لم يكن بالفعل كذلك من جهة المانع ، الذي هو التعارض أو غيره ، ومن المعلوم أنّه خلاف الظاهر .

هذا ؛ ويمكن الحكم بشمول الأدلة لكلٍّ من المتعارضين ؛ بحملها على إيجاب العمل أعمّ من العيني والتخييري ، بإرادة القدر المشترك ، وإيكال التعيين إلى الخارج، ففي غير صورة التعارض المراد الوجوب التعييني ، وفي صورة التعارض الوجوب التخييري ، لكنَّه خلاف ظاهر الأدلَّة أيضاً ، وقد يتخيل إمكان الشمول مع إرادة الوجوب التعييني أيضاً ، بعد الإعتراف بعدم إمكان جعل كل من المتعارضين حجَّة بجعل الإيجاب كذلك ؛ توطئةً لإفادة الوجوب التخييري في صورة التعارض، بتقريب : أنَّ الشارع الحكيم إذا كلَّف بالعمل بكلِّ خبرٍ عيناً حتى المتعارضين يستكشف العقل من ذلك أنَّ ذلك للتنبيه على أنَّ كلَّ واحدٍ منهما مشتمل على

المصلحة المقتضية للجعل وللوجوب التعييني ، وإن لم تبقَ تلك المصلحة في صورة المعارضة ، وكان اللازم الأخذ بأحدهما بلا عنوان ، أو تخييراً .

وفيه : أنَّ التخيير فرع إمكان تعميم الخطاب وإرادة الوجوب التعييني حقيقةً حتى يحكم العقل ـ بعد العجز عن الامتثال ـ بالعمل بقدر الإمكان ، والمفروض عدم إمكان ذلك ، والحمل على إرادة التوطئة ـ مع أنَّه خلاف الظاهر ، ومحتاج إلى القرينة ، ولا يكفيه مجرَّد العموم الظاهر في العيني الغير الممكن إرادته ـ إنَّما يصح إذا كان الأمر كذلك في غير صورة المعارضة أيضاً ، وإلا لزم الإستعمال في أكثر من معنى[1]، حيث إنَّ المراد من الإيجاب في غير صورة المعارضة الإيجاب الحقيقي ، وفي صورة المعارضة الإيجاب التوطيء المجازي .

فتحصل أنَّه لو قلنا بإمكان جعل المتعارضين فالأدلَّة شاملةٌ لكلٍّ من المتعارضين بظاهرها من الوجوب التعييني على فرض جعل المؤدَّى ، أو المرآتية والكاشفيَّة التعيينيَّة على فرض كون المجعول هو الحكم الوضعي ، واللازم على الأول الحكم بالتخيير عقلاً، وعلى الثاني التساقط ، ولو قلنا بعدم الإمكان كما هو المختار على فرض كون المجعول مؤديَّات الأخبار ، فلا يمكن شمولها لهما ؛ لا عيناً لعدم الإمكان ولا تخييراً لكونه خلاف ظاهرها ، ولا بإرادة القدر المشترك لذلك أيضاً .

الرابع : [هل أنَّ اعتبار الأخبار من باب الطريقيَّة أو الموضوعيَّة ؟]

في أنَّ الأخبار معتبرة من باب الطريقيَّة أو الموضوعيَّة والسببيَّة ؟ ولابدَّ أولاً من تصويرهما فنقول : أمَّا الطريقيَّة فهي عبارة عن كون اعتبار الخبر من جهة كونه موصلاً إلى الواقع ، وهو متصورٌ على وجهين ؛ لأنَّه إمَّا أن لا تكون هناك مصلحة إلا في الجعل ، ولو كانت مصلحة التسهيل على العباد ، وكانت المصلحة في الواقع ، ولو خالف الواقع يفوت بلا شيء ، أو يتداركه الشارع من الخارج تفضلاً ؛ إذا كان الجعل في حال الانفتاح ، وإمَّا أن تكون المصلحة في تطبيق العمل على الطريق ؛ على فرض المخالفة ، لا في المؤدى .

وأمَّا الموضوعيَّة فيمكن تصويرها بوجوه :

---

(١) كتبت في النسخ المعتمدة هكذا «معنيين» ؛ والظاهر أنَّه اشتباه، أو المراد معيَّنين .

أحدها: أن يقال إنَّ تصديق العادل بما هو تصديقه موضوع من الموضوعات وفيه المصلحة، وهو الواجب من غير نظر إلى مؤدّاه.

الثاني: أن يقال إنَّ مؤدّاه موضوع من الموضوعات المشتملة على المصلحة كائناً ما كان، والفرق بينهما واضحٌ، إذ المجعول على الأول نفس التصديق، وعلى الثاني مؤدّيّات الأخبار، ويظهر الثمر فيما لو أخبر عشرة بحكم واحدٍ، فعلى الأول إذا أتى به يكون ممتثلاً لعشر واجبات، وعلى الثاني لواجب واحدٍ، وعلى التقديرين: إمَّا أن يكون الواقع أيضاً بحاله أو لا؟

الثالث: أن يقال بثبوت الواقع في الواقع، وأنَّ مؤدى الخبر - على فرض المخالفة - بدل عنه، ومشتمل على مصلحة، فيكون كأنَّه في اللبِّ مخيرٌ بين إدراك مصلحة الواقع أو مصلحة هذا البدل، فالواقع في هذه الصورة منظورٌ بخلاف الصورتين السابقتين.

الرابع: أن يقال بكون مؤدَّى الخبر حكماً تعبدياً في مرحلة الظاهر، من غير نظر إلى كشفه عن الواقع، مع ثبوته في الواقع، نظير الأصول التعبديَّة، وهذا هو الذي يمكن تعقُّله بناء على ما هو الحق من التخطئة، إذ الوجوه المتقدمة كلُّها راجعة إلى التصويب الباطل؛ مع أنَّ الأولين على أحد الوجهين مستلزمان للتناقض، فالقول بالموضوعيَّة في المقام، نظير ما يقال إنَّ البيِّنة معتبرة من باب التعبديَّة، لا الظن؛ فإنَّه ليس المراد أنَّ مؤداها حكم واقعي وفيه مصلحة من حيث إنَّها موضوع من الموضوعات، فما يظهر من بعضهم من جعل الموضوعيَّة على غير الوجه الأخير وترتيب الآثار عليها، على أحد الوجوه الثلاثة الأول، لا وجه له؛ بعد كون بطلان التصويب ضرورياً من مذهب الشيعة، فلا معنى للترديد بين الطريقيَّة والموضوعيَّة على هذه الوجوه.

فحاصل الكلام أنَّ الأخبار هل هي معتبرة من حيث كشفها عن الواقع أو تعبد لا بلحاظ الكاشفيَّة؟ والحق هو الأول لوجهين:

أحدهما: أنَّ ظواهر أدلَّة حجيَّتها ذلك، فإنَّ آية النبأ بملاحظة تعليلها بعدم الإصابة بالجهالة والوقوع في الندم ظاهرةٌ كمال الظهور في كون خبر العادل معتبراً من حيث

كشفه ، وكذا قوله **خذ بقول فلان لأنه ثقة** ، وقوله : «**أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني**..إلى غير ذلك ، مثل الأخبار العلاجيّة الآمرة بالرجوع إلى الأعدل والأصدق ونحوهما .

الثاني : أنَّ مقتضى الأصل فيما شُكَّ كونه معتبراً من باب التعبُّد أو الطريقيَّة هو الثاني إذا كان كاشفاً عن الواقع نوعاً ؛ خصوصاً إذا كان معتبراً في طريقة العقلاء وأمضاه الشارع ، وذلك لأنَّ الظاهر أنَّ الشارع آعتبره من حيث كشفه .

فإن قلت : هذا الظهور مسلَّم إلا أنَّه لا يرجع إلى اللفظ ، فلا دليل على آعتباره .

قلت : يمكن إرجاعه إلى الظهور اللفظي ؛ بدعوى : أنَّ العرف يفهم من دليل اعتبارِهِ اعتبارَهُ على هذا الوجه ، ومن هذه الحيثيَّة .

وقد يقال : إنَّ مقتضى الأصل الطريقيَّة لا لما ذكر ، بل لأنَّ الموضوعيَّة تحتاج إلى لحاظ زائد ، وهو لحاظ البدليَّة عن الواقع ، والأصل عدمه.

وفيه : ماترى فإنَّ الجعلين متباينان ، وليسا من الأقلِّ والأكثر ، بل يمكن دعوى أولويَّة العكس ؛ لأنَّ التعبديَّة يكفيها مجرَّد الأمر بالعمل ، والطريقيَّة تحتاج إلى لحاظ زائد وهو لحاظ الإيصال ، ولحاظ البدليَّة غير لازمٍ على التعبديَّة ؛ إذ هي قهريَّة مع أنَّ أصل البدليَّة ممنوعةٌ.

ودعوى أنَّ فرض الكلام إنَّما هو فيما يكون كاشفاً فمجرَّد الإعتبار يقتضي الطريقيَّة **مدفوعة** بأنَّ الكاشفيَّة الموجودة غير كافيةٍ ، فمجرد الإعتبار لا يقتضي إلا ما ذكرنا من التعبديَّة .

والتحقيق ما عرفتَ من أنَّهما متباينان ؛ فلا يتم الأصل إلا بالوجه الذي ذكرنا، وممَّا ذكرنا ظهر أنَّ الحقَّ كون البيِّنة واليد والسوق ونحوها معتبرة من باب الطريقيَّة .

ثمَّ لا يخفى أنَّه يمكن أن نفرق بين السببيَّة والموضوعيَّة أيضاً بأن يراد من الأولى كون الخبر موجباً ومقتضياً لوجوب العمل بمؤداه مثلاً ، ومن الثانية كونه موضوعاً له لا سبباً ومقتضياً ؛ فتدبَّر!.

الخامس : [اشتباه اللاحجَّة بالحجَّة]

إذا اشتبه الحجَّة واللاحجَّة ـ سواء كانا متعارضين أو لا ـ فهل تبطل حجيَّة الحجَّة

أيضاً بمعنى أنَّ الحجَّة هو خبر العدل المعلوم؛ فيجوز الرجوع إلى حكم مخالف لهما أو لا ؟ وعلى الثاني فهل يجوز الرجوع إلى الأصول العمليَّة التعبديَّة ؛ لأنَّ مدارها على عدم الحجيَّة المعلومة أو لا ؟ بل الحجة الغير المعلومة أيضاً دليل آجتهادي بالنسبة إليها، وعلى فرض عدم جريانها: فهل مقتضى القاعدة التخيير بالأخذ بأحدهما لا على التعيين في صورة المعارضة أو لا ؟ بل مقتضى القاعدة الاحتياط مع إمكانه ، وإلا فالتخيير .

الحقُّ في المقام الأول : أنَّ مجرَّد الإشتباه لا يخرج الحجَّة عن الحجيَّة ، فلا يجوز الرجوع إلى الأصل المخالِف لهما ، وإن لم يعلم صدق أحدهما ، **ودعوى** أنَّه يلزم أن يكون للحكم الظاهري أيضاً واقعيَّة **مدفوعة** بمنع بطلانه .

والحقُّ في المقام الثاني : أنَّه يجوز الرجوع إلى الأصل العملي المطابق لأحدهما، لأنَّ وجود الحجَّة المشتبهة لا يكفي في عدم جريانه ، فيكون كما لو فرض العلم بعدم الاحتمال الثالث ، ودوران الأمر بين مؤدَّى الخبرين ، فالحجَّة المشتبهة بمنزلة القطع في نفي الإحتمال الثالث ؛ ويجري الأصل في تعيين الاحتمالين .

والحقُّ في المقام الثالث : ـ على فرض الإغماض عمَّا اخترنا في الثاني ـ التخيير لا الإحتياط ، وإن كان أحد الخبرين دالاً على الوجوب أو الحرمة ، والآخر على الإباحة ؛ لجريان حكم العقل بالبراءة .

ودعوى أنَّه إذا فرض عدم جريان الأصل العملي فلا رافع لاحتمال الوجوب أو الحرمة ، فلابدَّ من الاحتياط بحكم العقل ؛ لسدِّ الاحتمال المذكور ؛ **مدفوعة** بمنع حكم العقل بذلك ، بل هو حاكم بالبراءة وإن لم يَجْرِ الأصل التعبدي من الاستصحاب أو البراءة الشرعيَّة ، فمرادنا من التخيير ليس إلا العملي منه الذي هو في معنى البراءة في المقام فتحصل انّ مقتضى القاعدة في تعارض الحجة واللاحجة التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما ان كان وإلا فالتخيير العملي.

السادس : [بيان المراد من الحـجَّيـة]

في بيان المراد من الحجيَّة قد يتخيل أنَّ المراد منها وجوب العمل على طبق الشيء ، وبعبارة أخرى : جعل مؤداه حكماً شرعيَّاً ، وعليه فيكون المجعول في

نصب الطرق الأحكام الشرعيَّة التي تضمنتها ، فمعنى قوله **صدِّق العادل** في قوله **إنَّ الواجب هو الظهر** مثلاً ، ليس إلا الحكم بأنَّه الظهر ، وهذا معنى ما يقال «إنَّ المراد وجوب ترتيب الآثار على مؤداه ، والأولى أن يُقَال : إنَّ الحجيَّة من الأحكام الوضعيَّة، ومعناها جعل الشيء طريقاً موصلاً إلى الواقع ، فالمجعول صفة المرآتيَّة والكاشفيَّة وتنزيله منزلة العلم الطريقي ، وهذه الصفة أمرٌ قابل للجعل ، **ودعوى** أنَّ الكاشفيَّة صفة واقعيَّة في الخبر ؛ فلا معنى لجعلها ؛ **مدفوعة** بأنَّ الكاشفيَّة الظنيَّة النوعيَّة غير كافية في الشرع ، خصوصاً بعد نواهي العمل بالظن ، فالشارع يجعله بمنزلة العلم في الكاشفيَّة الكافية ، فالخبر في حدِّ نفسه ليس طريقاً فعليَّاً ، والشارع يجعله طريقاً كجعل ما ليس سبباً عقلياً سبباً شرعيَّاً ، بناء على كون الأحكام الوضعيَّة مستقلة في الجعل ـ كما هو الحق المحقَّق في محلِّه ـ ويلزمه حينئذٍ جعل المؤديَّات ، فالحجيَّة بمعنى المثبتة ، وتنزيل غير العلم منزلة العلم في الإثبات والإراءة .

وهذا بناء على كون حجيَّة الأخبار من باب الطريقيَّة واضح ، وأمَّا بناء على كونها من باب السببيَّة بالمعنى الذي ذكرنا ؛ وكذا في الأصول فتصويره مشكلٌ ، إلا أن يقال إنَّ المراد منها حينئذٍ جعل الشيء مثبتاً لمؤداه، ولو في الظاهر ، وبدلاً عن الواقع ، نعم ؛ لا معنى لإطلاق الحجيَّة في الأخبار إذا قلنا باعتبارها من باب الموضوعيَّة بمعنى كون الخبر موضوعاً من الموضوعات ، أو كون مؤداه كذلك ، إذ حينئذٍ يصير كجعل سائر الأحكام لموضوعاتها، وليس فيها جهة إثبات ، بل هو جعل للحكم من الأول لهذا الموضوع ، كجعل الحرمة للخمر، والوجوب لإكرام العلماء .

نعم ؛ بناء على تصوير الموضوعيَّة بمعنى جعل مؤدى الخبر بدلاً عن الواقع في الواقع تُتَصوَّر الحجيَّة أيضاً من حيث إنَّ جعل البدل إثبات للواقع ولو ببدله ؛ فتدبَّر !.

السابع : [البحث في التخيير]

للتخيير أقسامٌ : **عقلي واقعي** كما في المتزاحمين ، وميزانه إيجاب الشارع لكل من الشيئين عيناً بعد الفراغ عن تماميَّة الطلب والمصلحة في كل منهما مع كون المكلَّف عاجزاً عن الإتيان بهما ، فلو فرض عدم إمكان الإيجاب العيني من جانب الشارع لا يحكم العقل بالتخيير ، كما في مقامنا ـ بناء على عدم إمكان جعل المتعارضين ـ فإنَّه

لا يمكن له الأمر بالعمل بهما حتى يحكم العقل بالتخيير بسبب العجز ، ففي الحقيقة المانع من قبل المكلِّف لا المكلَّف .

وعقلي ظاهري كما في الدوران بين المحذورين مع عدم الدليل على التعيين .

وشرعي ظاهري كما في الخبرين إذا قلنا بالتخيير فيهما من جهة الأخبار العلاجيَّة .

وشرعي واقعي كما في خصال الكفَّارة ؛ وملاكه كون المصلحة الملحوظة للآمر موجودة في شيئين أو أشياء مع كفاية أحدها في إحرازها، ولو فرض عدم الحكم من الشارع في مثل هذا الموضوع بالتخيير ؛ بمعنى عدم العلم به ، واستكشفنا كون الأمر كذلك ؛ يحكم العقل بالتخيير ، وبقاعدة الملازمة يثبت شرعاً أيضاً ، فهو أيضاً معدود من التخيير الشرعي ؛ بخلاف القسم الأول فإنَّه لا يكون شرعيَّاً بقاعدة الملازمة ؛ لعدم جريانها ؛ لأنَّ المفروض أنَّ الحكم الشرعي فيه هو التعيين .

وعلى ما ذكرنا فلو قلنا بعدم شمول أدلَّة الحجيَّة لصورة التعارض ، وعلمنا أنَّ مناط الحجيَّة الكشف النوعي المحقَّق في كلٍّ من الخبرين ؛ فالعقل يحكم بالتخيير بمقتضى هذا المناط ، ويصير تخييراً شرعيَّاً ؛ بقاعدة الملازمة ، لكنَّ الفرض بعيد من حيث عدم إمكان العلم بالمناط ، إذ لا أقل من احتمال كون عدم المعارض شرطاً في آعتبارهما، ومع فرض العلم به فالأمر كما ذكرنا، فليكن هذا على ذكر منك .

الثامن : [البحث في موارد التوقف]

لا يخفى أنَّ مورد التوقف ما إذا كان هناك واقعٌ مجهولٌ معيَّن في الواقع ،كما في التوقف عن تعيين الأحكام الواقعيَّة عند الشك فيها، وأمَّا مع عدم التعيين في الواقع أيضاً فلا مورد للتوقف ، وحينئذٍ ففي دوران الأمر بين الحجَّة واللاحجَّة يصح الحكم بالتوقف ، وأمَّا في مقامنا إذا قلنا بعدم إمكان شمول الدليل للمتعارضين ، لا يصح ذلك ، إذ ليس هناك واقع مجهول .

ودعوى العلم بأنَّ أحدهما معيناً حجَّة عند الشارع ولا نعلمه ؛ **فاسدة** ، إذ المفروض أنَّ مناط الحجيَّة وهو كونه خبر عدل موجودٌ في كليهما، فلا معيِّن لأحدهما .

فإن قلت : هما وإن كانا متساويين بالنظر إلى دليل الإعتبار ، إلا أنَّه يحتمل أن

يكون الشارع عيَّن واحداً منهما حين التعارض ، ومع احتمال ذلك أيضاً يصحُّ الحكم بالتوقُّف .

قلت :

أولاً : الكلام مع الإغماض عن جميع الأشياء إلا دليل الإعتبار كما عرفتَ ، والمفروض تساويهما بالنسبة إليه ، فلا وقع للاحتمال المذكور مع هذه الملاحظة .

وثانياً : مجرَّد الاحتمال لا يكفي في إيجاب التوقف والحكم بنفي الاحتمال الثالث الخارج عن الخبرين ؛ كما هو لازم القول بالتوقّف .

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول : مقتضى القاعدة في المتعارضين أولاً الترجيح بما يأتي من أحد الوجهين :

إمَّا بأقوائيَّة المناط في أحدهما، كأن يعلم أنَّ المناط في جعل الخبر هو الظن النوعي والكشف الغالبي ، فإذا كان أحدهما أعدل راوياً أو أصدق فهو أقوى في المناط ، فيكون هو مصبُّ دليل الحجيَّة من أول الأمر ، ويخرج الآخر ؛ فإنَّه في قباله كأنه معدوم ، ولذا ترى أنَّ المولى من أهل العرف إذا قال لعبده **ارجع إلى أهل الخبرة،** وآختلف اثنان ، وكان أحدهما أخبر ؛ يقدم قوله ، ولا يتوقف من جهة وجود المعارض ، بل لا يجعله معارضاً ، لكنَّ هذا إذا كانت الأقوائيَّة بمقدار يجعل الآخر في جنبه كالمعدوم .

وإمَّا بتعدد الدليل في أحد الجانبين ،كأن يكون من أحد الطرفين خبر واحد ، ومن الآخر أزيد ؛ فإنَّه حينئذٍ يمكن أن يقال :

يبقى أحد الخبرين بلا معارض ، ولذا في طريقة العرف يقدمون الإثنين من أهل الخبرة على الواحد، وأولى من ذلك أن يكون في أحد الطرفين دليلان ـ خبرٌ وإجماع منقول بناء على حجيَّته ـ وفي الآخر أحدهما، أو كان أحد الدليلين داخلاً تحت عنوانين من الحجَّة والآخر تحت عنوان واحدٍ ، فحال الأدلَّة المتعارضة في الترجيحين المذكورين حال تزاحم الواجبين ، حيث إنَّه يقدم منهما الأهم والآكد في الوجوب ، وما كان واجباً بعنوانين على ما ليس كذلك ، غاية الأمر أنَّ في التزاحم الدليل من حيث هو شاملٌ لهما بظاهره من الوجوب العيني ، والعقل يرجح في مقام

العمل ، وفي المقام ليس إلا شاملاً لأحدهما بعد كون كل منهما صالحاً للشمولية من حيث هو .

والحاصل : أنَّ المدّعى أنَّ أهل العرف يفهمون من العمومات ـ بعد ملاحظة المناط ـ أنَّ المراد في حال المعارضة هو خصوص الأرجح ، لأنَّ المرجوح في نظرهم كالمعدوم ، وما ذكرنا إنَّما يتم بناء على المختار من كون الأخبار معتبرة من باب الطريقيَّة ، وأمَّا على الموضوعيَّة فلا يجري الترجيح بقوة المناط ، لعدم العلم به ، وإمَّا بتعدد الدليل فيجري بناء على بعض صورها، من كون تصديق العادل موضوعاً من الموضوعات ؛ حيث إنَّ الأمر إذا دار بين تصديق عادلٍ أو عادلين فالثاني أولى كما إذا دار الأمر بين إنقاذ غريق أو غريقين ، ولا يجري على المختار من أنَّ المراد منها وجوب العمل تعبداً ظاهرياً.

ولذا لا يرجح الأصلان على أصل واحدٍ ، وكذا بناء على كون مؤدى الخبر موضوعاً من الموضوعات ، فإنَّ المؤدى واحدٌ ولو كان الدليل متعدداً ، والمفروض أنَّ المصلحة إنَّما هي في المؤدى فلا ينفعه تعدد الدليل ؛ كما إذا كان أحد الواجبين المتزاحمين مستفاداً من دليلين ، فإنَّه لا أعتبار به ؛ بل المدار على تعدد عنوان الواجب ، ومع عدم الترجيح بأحد الوجهين ، أو البناء على عدم الإعتبار بهما فالأصل التساقط ، بمعنى عدم شمول الدليل ، أو التساقط المصطلح أي إسقاط كل منهما الآخر .

بيان ذلك : إنَّه إن قلنا إنَّ معنى الحجيَّة وجوب العمل على طبقه[1] بمعنى جعل مؤدَّاه حكماً شرعيَّاً فاللازم التساقط بالمعنى الأول ، وذلك لما عرفتَ من عدم إمكان شمول الدليل للمتعارضين معاً ، لا لما ذكره بعضهم من عدم إمكان الوجوب التعييني فيهما ، لما مرَّ ، ولا للعلم بكذب أحدهما.

ولا يجب العمل بالخبر الكاذب واقعاً ؛ لما مرَّ من أنَّ المِلاَك ليس هو الصدق ؛ بل واجديَّة الشرائط ، وأنَّ الكاذب الواقعي حجَّة واقعاً ، بل لما ذكرنا من استلزامه التناقض ؛ بعد فرض أنَّ المجعول هو المؤدَّى ، كما عرفتَ مفصلاً ، وإرادة الوجوب

---

(١) تذكير الضمير هنا لرجوعه للخبر .

التخييري خلاف ظاهر الدليل ؛ مع استلزامه الاستعمال في معنيين ، وإرادة القدر الجامع لا دليل عليها ، والواحد لا بعينه ليس فرداً[1] فيسقطان عن الحجيَّة ، نعم ؛ لو عُلِمَ المناط حَكَمَ العقل بالتخيير .

فإن قلت : المانع إذا كان عقلياً فيقدَّر بقدره ، والعقل لا يحكم إلا بعدم إمكان إرادتهما معاً ، ويمكن الحكم بخروج أحدهما لا على التعيين ، وبلا عنوان ؛ فبقي أحدهما بلا عنوان بحكم العقل ، لا بالتصرف في اللفظ ، نظير ما لو قال **أكرم العلماء** ثمَّ قال **لا تكرم واحداً من زيد وعمرو** ، فإنَّه يبقى أحدهما تحت الحكم من غير تعيين واقعاً أيضاً .

قلت : إن أردتَ من ذلك أنَّ العقل يحكم بخروج أحدهما مع عدم التصرف في الدليل ؛ فلا يمكن إلا بعد إرادة الوجوب العيني بالنسبة إليهما من الدليل ، وقد عرفتَ أنَّه لا يمكن ذلك ، ومعه فالحكم التخييري [هو] العقلي ؛ لا ما ذكر من الأخذ بأحدهما بلا عنوان ، وإن أردت أنَّ العقل يكشف عن مراد الشارع ، فيلزم ما ذكر من الإستعمال في معنيين .

وإن قلت : إنَّه يكشف عن إرادة القدر الجامع ، والخصوصيَّة مستفادة من الخارج بوجود البدل وعدمه ، فلا دليل عليه ، لأنَّ الأمر وإن كان حقيقةً في القدر المشترك بين التعييني والتخييري ، إلا أنَّ الظاهر منه بحسب الإطلاق [هو] العيني ، وإذا لم يمكن إرادة العيني فالأمر يدور بين ما ذكرتَ وبين عدم إرادتهما معاً ، ولا مُعيِّن لما ذكرتَ .

ودعوى أنَّ اللازم العمل بالدليل ما أمكن ، وهذا الوجه ممكنٌ **مدفوعة** بعدم الدليل بعد عدم المُعيِّن .

ثمَّ أقول حسماً لمادة الشبهة : إنَّه فرقٌ بين أن يحكم العقل بخروج أحدهما لا بعينه ـ كما في المثال المذكور ، حيث إنَّ الشارع حكم بخروج واحد من زيد وعمرو ـ وبين أن يحكم بعدم إمكان إرادتهما معاً ، ففي الصورة الأولى يكون الحكم بالخروج

---

(١) المراد أنَّ عنوان الواحد لا بعينه عنوان كلي وليس فرداً مشخصاً خارجاً ، كما يمكن أن يكون مراده الإشارة لكونه من الفرد المردَّد الذي لا واقعيَّة له ، ولذا فهو باطل فيسقط عن الحجيَّة .

على الوجه المذكور قرينةً على إرادة الدخول على وجه عدم التعيين ، وحينئذٍ فإن لم يكن مانعٌ عن إرادة التخيير من الدليل يكون قرينة عليه ، كما إذا قال **أكرم العلماء** ، ثمَّ قال **لا تكرم واحداً لا بعينه منهم** ، فإنَّه يكشف عن إرادة التخيير من الأمر ، وإن كان هناك مانع كالمثال المذكور ؛ حيث إنَّه لا يمكن إرادة التعيين بالنسبة إلى غير زيد وعمرو، والتخيير بالنسبة إليهما يكون حكم الشارع قرينةً على إرادة القدر المشترك [منه] ، **وأمَّا في الصورة الثانية فلا يعلم أزيد من عدم إرادتهما معاً ، ولا يكون قرينة** على الدخول على وجه عدم التعيين ، إذ المفروض أنَّ العقل لا يحكم بأزيد من أنَّه لا يمكن جعلهما وإرادتهما، وأمَّا أنَّ الحكم بعد ذلك ماذا فلا تعرُّض له ، فليس المقام ممَّا يُقدَّر فيه المانع بقدره ؛ بل يمكن أن يقال في المثال المذكور إذا قال الشارع **لا تكرم واحداً من زيد وعمرو** فهو الدليل على وجوب إكرام أحدهما ، فلابدَّ فيما إذا كان المانع عقليّاً أن يحكم العقل بثبوت الحكم في أحدهما ، والمفروض عدم حكمه بذلك .

والحاصل أنَّ إرادة أحدهما لا على التعيين تحتاج إلى قرينةٍ صارفة ومعينة ، والعقل لا يصلح إلا للصارفيَّة .

وإن قلنا إنَّ معنى الحجيَّة جعل المثبِت والطريق ، وجعل الكاشفيَّة للخبر ، نظير جعل السببيَّة ؛ فحينئذٍ وإن كان يمكن شمول الدليل لكلٍّ منهما ؛ لإمكان جعل طبيعة الخبر مرآةً وكاشفاً عن الواقع ، من غير نظرٍ إلى فرد دون فرد ، ولا يلزم التناقض ، لعدم جعل المؤدى أولاً على هذا التقدير ـ كما عرفت سابقاً ـ إلا أنَّ لازمه التساقط بالمعنى الثاني ، فإنَّه إذا تعارض المقتضي لشيء والمقتضي لضدِّه يتساقطان ، كما إذا عقد الوليَّان أو الوكيلان في آنٍ واحد لشخصين ، وكذا في سائر المقتضيات العقليَّة ، فبعد جعل الشارع يصير الخبر مثل المقتضيات العقليَّة في أنَّ تأثيره فعلاً موقوف على عدم المانع ، وكون كلٍّ منهما مانعاً عن الآخر .

فإن قلت : إذا آعترفتَ بشمول الدليل لكلٍّ منهما : فلِمَ لا تقول بالتخيير العقلي كما في الواجبين المتزاحمين ؟

قلتُ : لأنَّ مجرَّد الشمول لا يقتضي ذلك ؛ إذ هو لا يفيد إلا كون كلٍّ منهما مقتضياً

للإثبات ، ومع التعارض لا يمكن أن يؤثر شيء منهما في ثبوت الحكم ، لعدم إمكان ثبوت حكمين متناقضين ، والتخيير العقلي فرع تماميّة الوجوب التعييني لكلٍّ منهما من قِبَل المكلّف وعجز المكلّف عن الإمتثال .

هذا ؛ ولا فرق فيما ذكرنا بين القول بالطريقيّة والموضوعيّة ، إذ كما أنّه لا يمكن جعل طريقين متناقضين بناءً على كون المجعول هو المؤدى ، كذا لا يمكن جعل حكمين تعبديين في الظاهر لواقعٍ واحد ، إذ لا فرق في التناقض بين أن يكون الحكم واقعيّاً بحسب لسان الدليل ، كما على الطريقيّة أو ظاهريّاً تعبديّاً كما على الموضوعيّة ، فلا يمكن أن يقال يجب في يوم الجمعة البناء على وجوب الظهر وعدم وجوبها ؛ بل لا يمكن ذلك في الأصول أيضاً ، فلو شكّ في أنّه متطهِّرٌ أو مُحدِثٌ ؛ لا يمكن أن يُقَال أبنِ على الطهارة وأبنِ على الحدث ، وكذا إذا جعلنا الموضوعيّة بمعنى جعل المؤدى بدلاً واقعيّاً عن الواقع ، إذ لا يمكن جعل بدلين لمبدلٍ واحدٍ ؛ مع كونهما متناقضين ، نعم ؛ بناء على تصوير الموضوعيّة بأحد الوجهين الأولين من الوجوه المتقدمة يصير من قبيل تزاحم الواجبين ، ويجب الحكم بالتخيير العقلي ، لكنَّك عرفتَ أنّها من التصويب الباطل ، وأنَّ المعقول من الموضوعيّة ـ بناء على مذهب المخطئة ـ أحد الوجهين الأخيرين ؛ بل خصوص الأخير ، وعليه فالحال ما عرفت من عدم إمكان الجعل ، وشمول الدليل .

هذا ؛ مع أنَّ تصوير الموضوعيّة على وجهٍ يصير من قبيل الواجبين المتزاحمين يستلزم وجوب العمل بكلا الخبرين مع الإمكان ، بأن أخبر أحدهما بوجوب الظهر ، والآخر بالجمعة ، ولو أخبر أحدهما بوجوب شيء والآخر بإباحته وجب الإتيان به ، لأنّه غير منافٍ للإباحة ، إذ لا يكون الإعتقاد مطلوباً ، بل الغرض مجرّد تطبيق العمل ؛ فينحصر التزاحم والتخيير العقلي بدوران الأمر بين الواجب والحرام ، أو بما يطلب فيه الإعتقاد والتديُّن .

وممّا ذكرنا ظهر أنّه لا وجه للتفصيل الذي ذكره[1] المحقق الأنصاري ﷺ من أنّه بناء على الموضوعيّة الحق التخيير كالواجبين المتزاحمين ، وعلى الطريقيّة الحق

---

(١) فرائد الأصول : ٤ / ٣٧ ـ ٣٨ ، ٥١ .

التوقُّف ، وذلك لأنَّ مراده من الموضوعيَّة كون حجيَّة الخبرين من باب التعبد الظاهري ، حيث قال في تفسير السببيَّة : بأن يكون قيام الخبر على وجوب فعل واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلَّف ، وحينئذٍ فلا وجه لجعله من قبيل الواجبين المتزاحمين .

وأمّا ما ذكره على تقدير الطريقيَّة من التوقف ففيه : أنَّ التوقف إنَّما يكون فيما كان هناك واقعٌ مشتبه ، والمفروض في المقام أنَّه ليس أحدُ الخبرين حجَّة معينة في الواقع ؛ لتساويهما في ملاك الحجيَّة وعدم إمكان شمول الدليل لهما معاً باعترافه ، مع أنَّ ما ذكره في بيان الوجه للتوقف إنَّما يفيد التساقط حيث جعل مصلحة الجعل - بناء على الطريقيَّة - الإيصال الغالبي ، وقال [1]: إذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجيَّة لا يعقل بقاء تلك المصلحة في كلٍّ منهما بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع إدراك المصلحتين ؛ بل وجود تلك المصلحة في كل منهما بخصوصه مقيَّدٌ بعدم معارضته بمثله ، قال : ومن هنا يتجه الحكم بالتوقف ؛ لا بمعنى أنَّ أحدهما المعيَّن واقعاً طريقٌ ولا نعلمه بعينه - كما لو آشتبه خبر صحيح بين خبرين - بل بمعنى أنَّ شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بالخصوص ؛ آنتهى .

فإنَّ من المعلوم أنَّه إذا كانت المصلحة مقيدة بعدم المعارِض لا يمكن أن يكون شيء منهما مع ذلك مشمولاً للدليل ومعتبراً ، فلا وجه للتوقف ونفي الثالث ، ولعلَّه يريد أنَّ كلَّ واحدٍ منهما يتساقط بالآخر ، ولكن هما معاً داخلان تحت دليل الإعتبار بالنسبة إلى مدلولهما الإلتزامي ؛ وهو نفي الثالث .

وفيه : أنَّ هذا عين القول بالتساقط ؛ غاية الأمر أنَّه يُدَّعى أنَّ لازم التساقط ليس إلا عدم الأخذ بهما في مدلولهما المطابقي ؛ مع أنَّك ستعرف الإشكال في الحكم بنفي الثالث بعد عدم شمول الدليل ، هذا مع عدم العلم بصدق أحد الخبرين ، وإلا فالتوقف في محلِّه ، لكن بالنسبة إلى تعيين الحكم الواقعي الموجود في البين لا بالنسبة إلى تعيين الحجَّة ، ونفي الثالث حينئذٍ مستند إلى العلم .

ثمَّ ممَّا يرد على ما ذكره أنَّه يبقى سؤال الفرق بين الأصول والأدلَّة - بناء على

---

(١) فرائد الأصول : ٤ / ٣٨ .

الموضوعيَّة ـ فإنَّه إذا كان لازم الموضوعيَّة التخيير من جهة التـزاحـم ، فـينبغي أن يكون حال الأصول كذلك ، مع أنَّه قائل فيها بالتساقط إذا لم تكن حكومة في البين .

ودعوى أنَّ ذلك من جهة عدم تحقق المصلحة في العمل بالأصول ومؤدّيّاتها، بل المصلحة إنَّما هي في جعلها ؛ بخلاف الأمارات بناء على الموضوعيَّة .

مدفوعة بعدم الفرق ؛ فإنَّ في الأمارات أيضاً يمكن دعوى أنَّ المصلحة في جعلها حكماً ظاهرياً أو جعل مؤدياتها كذلك ، فلا يتم الفرق إلا بناء على حمل الموضوعيَّة على ما يرجع إلى التصويب ، مع عدم كون الحكم الواقعي باقياً بحاله ، وإلا فلا ينفعه ٱلتزام التصويب أيضاً ؛ لاستلزامه التناقض أيضاً كما على الطريقيَّة .

هذا مع أنَّ التخيير في المتزاحمين ليس منوطاً بوجود المصلحة فيهما، وإن كان الأمر كذلك بناء على مذهب العدليَّة ؛ بل المراد تحقق الطلبين من الشارع في حدِّ نفسهما مع عدم إمكان الامتثال ، فلا فرق في ذلك بين مذهب الأشعري والعدليَّة القائلين بالمصلحة في المأمور به ، والقائلين بها في الجعل .

هذا ؛ وربَّما يورد على ما ذكره من الوجه في التوقف بأنَّه يرجع إلى تعارض الحجَّة واللاحجَّة ، وأيضاً يلزم أنَّ مناط الجعل وهو الظنُّ النوعي حاصلٌ في المتعارضين، والطريقيَّة حكمة لا علَّة ، فلا يضرُّها المعارضة ، وأيضاً يلزم ممَّا ذكره التوقف فيما لو عُلِمَ كذب أحد الخبرين ، ولو لم يكونا متعارضين ، ولا يلتزم به .

قلت : إنَّه صرَّح في كلامه بأنَّ المقام ليس من تعارض الحجَّة واللاحجَّة ، وأيضاً وجه التوقف ـ على ما يظهر من كلامه ـ: عدم إمكان جعل الطريقين لواقعٍ واحدٍ ؛ لا مجرَّد العلم بكذب أحد الخبرين ، فيندفع الإيرادان الأخيران ؛ فتدبَّر .

ثمَّ إنَّ بعض الأعلام من تلامذة المحقق المذكور [1] تبعه في أصل التفصيل ، إلا أنَّه خالفه في تقرير المطلب ، ومحصَّل ما ذكره : أنَّ الدليل لا يمكن أن يشمل شيئاً من المتعارضين ، لكونه ظاهراً في الوجوب العيني الغير الممكن إرادته ، والحمل على التخيير خلاف ظاهره ، مع أنَّه مستلزم للاستعمال في معنبين ، ولا فرق في ذلك بين القول بالطريقيَّة والموضوعيَّة ؛ بل الحال كذلك في سائر الواجبات المتزاحمة ،

---

(١) الميرزا الرشتي في رسالة التعارض الملحقة بـ بدائع الأفكار : ٤١٥ ـ ٤١٦ .

إلا أنّه بناء على الموضوعيّة نعلم بوجود المناط والمصلحة في كلٍّ منهما، والعقل يحكم بالتخيير ، كما في سائر الواجبات المتزاحمة ، حيث إنَّ الحكم بالوجوب التخييري ـ بعد عدم شمول الدليل ـ إنّما هو من باب العلم بالمناط على الطريقيّة ، فلا نعلم بالمناط ؛ لأنّه وإن كان هو الإيصال الغالبي ؛ إلا أنّه لعله مقيّد بعدم المعارضة ، فلا يحكم بالتخيير ، بل بالتساقط بالنسبة إلى مدلوليهما المطابقي .

وأمّا بالنسبة إلى مدلوليهما الإلتزامي فلا مانع من كونهما مشمولين للدليل ، ولهذا ينفيان الثالث ، وهذا معنى التوقف .

ثمَّ قال :

فإن قلت: فاللازم الحكم في الأصول أيضاً بالتخيير دون التساقط ، لأنّها معتبرة من باب الموضوعيّة .

قلت: :

أولاً : لقائل أن يقول إنّها أيضاً معتبرة من باب الطريقيّة ، بناء على علم الشارع بالمطابقة للواقع غالباً ، كعلمه بغلبة مطابقة الظنون ، فيأتي فيها ما ذكرنا فيها على الطريقيّة .

وثانياً : إنَّ العقل إنّما يستقل بوجود المناط في الأحكام والأسباب الواقعيّة النفس الأمريّة ، وأمّا ما عداها من الأحكام الظاهريّة العذريّة فلا استقلال له بوجود المقتضي في كل منهما ، والمفروض عدم شمول الدليل لهما ؛ للتنافي والتعارض ، فالمرجع هو الأصل القاضي بعدم الاعتبار ؛ سواء كان ذلك الحكم الظاهري من الطرق أو الأصول .

قلت : أمّا ما ذكره من عدم إمكان شمول الدليل للوجه الذي ذكره فقد عرفتَ سابقاً ما فيه ، إذ مجرَّد عدم إمكان العمل لا يقتضي عدم الشمول ، ولذا قلنا إنّه في الواجبين المتزاحمين لا مانع من الشمول والإيجاب العيني بالنسبة إلى كلٍّ منهما، فإنَّ التنجز لا دخل له بخطاب الشرع ، والوجه في عدم الشمول للمتعارضين ما ذكرنا من لزوم التناقض ، وهو غير لازمٍ في الواجبين ، وفي الخبرين ، بناء على بعض صور الموضوعيّة ؛ كالصورتين الأوليين ؛ وظاهر كلامه إرادة إحداهما، فلا وجه للحكم

بعدم إمكان الشمول على مقتضى ما أراده ؛ [**هذا أولاً**].

وثانياً : على فرض عدم الشمول ؛ لا وجه للفرق ، إذ دعوى العلم بالمناط والمصلحة على تقدير الموضوعيَّة دون الطريقيَّة كماترى ! إذ مع فرض عدم شمول الدليل لا يمكن إحراز المصلحة إلا بالإطلاع على جهات الواقع ، والعقل ليس محيطاً بجهات الأحكام ؛ بل دعوى العكس أولى ، إذ على الطريقيَّة مصلحة الجعل معلوم بأنَّها الإيصال الغالبي ، وغاية ما يكون احتمال كونها مقيدةً بعدم المعارض ، بخلافه على الموضوعيَّة ، إذ مقولة المصلحة غير معلومة إصلاحاً [1].

وثالثاً: لا وجه لما ذكره من الفرق بين الأحكام الظاهريَّة والواقعيَّة حسبما عرفتَ، فبناء على ما ذكره من عدم شمول الدليل للمتعارضين لا مفرَّ من القول بالتساقط .

وأمَّا نفي الثالث وعدمه فسيجيء الكلام فيه ، وظني أنَّه لمَّا رأى العلم بوجود المناط في إنقاذ الغريقين ، ولو لم يشملهما الدليل من جهة حكم العقل بوجوب حفظ النفس ، تخيَّل أنَّ الحال في جميع المقامات كذلك ، وليس كذلك قطعاً ، إذ العلم بوجود المصلحة لا يمكن في التعبديَّات التي لا مسرح للعقل فيها إلا بشمول الدليل ، واستكشافه من شموله لسائر الأفراد وتساويها في نظرنا ممنوعٌ .

هذا مع أنَّ الحكم بالتخيير في المتزاحمين ليس منوطاً بمذهب العدليَّة كما عرفتَ ، بل العقل حاكم به وإن لم نقل بالمصلحة أصلاً ، أو قلنا بها في الجعل ؛ إلا أن يبدلها بدعوى العلم بإرادة الشارع ـ واقعاً ـ لكل منهما ، وإن لم يشملهما الدليل وهو كماترى !

ثمَّ إنَّه قال[2] : إنَّه بناء على الموضوعيَّة يصير حال الخبرين حال الواجبين المتزاحمين ، والأصل فيهما غير خفي ، ومجمل الكلام فيه أنَّه قد يحكم فيه بالتساقط والتعطيل رأساً ، وقد يحكم فيه بالترجيح ، وقد يحكم فيه بالتخيير ، وقد يحكم فيه بالجمع ، وقد يتردد الأمر بين الجمع والتخيير .

أمَّا الأول ؛ فكل موضع آمتنع فيه جميع الأمور المشار إليها ؛ مثل تزاحم البيِّنتين

---

(١) هكذا في النسخة ؛ والمناسب أنَّها: اصطلاحاً ، أو : أصلاً ؛ والحاء زائدة .

(٢) بدائع الأفكار (رسالة التعارض) : ٤١٦ .

في الحقوق المشتركة ممّا لا يقبل القسمة ، ومنه ما لو تعارض خبران في بعض مسائل النكاح ، أو الطلاق ، أو العتق ، أو نحوها ممّا يتعلّق بإثنين ، وغير قابل للقسمة، ومنه أيضاً توارد الواردين على محلٍّ واحد ، فإنَّ الحكم عقلاً أو نقلاً هو التساقط .

والثاني ؛ مثل تزاحم الغريقين أو الدَّيْنَيْنِ ؛ مع عدم إمكان العمل بأحدهما ، لمانع عقلي أو شرعي .

والثالث ؛كتزاحم الغريقين أو الدَّيْنَيْنِ ؛ مع عدم إمكان كل منهما لا على التعيين .

والرابع ؛كما إذا تعذر اختيار أحدهما لعارضٍ ، وأمكن الجمع كما لو خاف على نفسه من أداء أحد الدَّيْنين [١] وأمكنه التوزيع .

والخامس ؛ كتزاحم الديون أو النذور مع إمكان التبعيض والتخيير ، وكتعارض البيِّنتين أو اليدين في الدار.. إلى أن قال : وإن لم يكن المحل قابلاً للتبعيض بحسب المقدار فمقتضى القاعدة التبعيض بحسب الأزمان ، كمسألة الرضاع بالنسبة إلى العشر والخمسة عشر ، وقال : الظاهر قيام الإجماع على عدم التبعيض في الأحكام.

قلت : لا يخفى ما في كلامه من النظر ؛ فإنَّ كلامه إنَّما كان في تزاحم الواجبين لا السببين ، وأيضاً لا وجه للتساقط في تزاحم الواجبين ، وأيضاً ـ بناء على ما ذكره من الموضوعيَّة ـ يكون الواجب تصديق العادل ، ولا نظر إلى كون المتعلّق قابلاً للقسمة أو لا ، وكونه من حقوق الناس أو من حقوق اللّه ، ثمَّ لا وجه لبعض الأمثلة التي ذكرها ؛ فتدبَّر .

﴿ في نفي المتعارضين للثالث ﴾

بقي الكلام في شيءٍ وهو أنَّه بناء على المختار من التساقط بأحد الوجهين إنَّما يحكم بتساقطها بالنسبة إلى محل المعارضة ، فإذا كان أحد الخبرين مشتملاً على حكم آخر لا يعارضه الآخر نأخذ به ، فإنَّه كأنَّه خبر آخر ، وكذا إذا كان بينهما عموم من وجه يتساقطان في مادَّة الإجتماع دون مادة الإفتراق ، وكذا إذا اتفقا صريحاً على إثبات القدر المشترك ، أو نفي الثالث ، وكأنَّ اختلافهما في التعيين ؛ كأن يقول

---

(١) في النسخ : الدليلين ، والصحيح ما أثبتناه .

أحدهما «إنَّ الشيء الفلاني ليس بمباح بل واجب» ، وقال الآخر «ليس بمباح بل حرام» ، فإنّهما ينفيان الإباحة ، وأمّا بالنسبة إلى محل المعارضة المحكوم بتساقطهما فيه فهل يحكم بتساقطهما مطلقاً ، ويرجع إلى الأصل ، وإن كان مخالفاً لهما ؟ أو لا يجوز الرجوع إلى الأصل المخالف ، ويؤخذ بالقدر المشترك الضمني إن كان بينهما قدر مشترك ، حتى يكون راجعاً إلى التوقف في مقام الثمر ؟ ومحلُّ الكلام ما لو لم يعلم بصدق أحدهما وإلا فيكون نفي الثالث وإثبات القدر المشترك مستنداً إليه لا إلى الخبرين .

الحق هو الأوَّل ؛ لأنّه بعد عدم شمول دليل الحجيَّة أو تساقطهما لا يبقى ما يثبت القدر المشترك ، أو ينفي الحكم الخارج عنهما، كما في الأصلين المتعارضين إذا لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر ؛ حيث إنّه مع تساقطهما يجوز الرجوع إلى أصل آخر، مثلاً إذا تعارض أصلان موضوعيّان نطرحهما ونرجع إلى الأصل الحكمي ، وإن كان مخالفاً لهما ، وإذا تعارض أصلان تعبديّان حكميّان نرجع إلى الأصل العقلي كذلك .

ودعوى أنَّ كلَّ واحدٍ منهما وإن لم يكن مشمولاً للدليل إلا أنَّ المجموع معاً بمنزلة خبر واحد بالنسبة إلى القدر المشترك .

مدفوعة بأنَّ المجموع ليس فرداً ثالثاً للخبر ، وإذا كان أحدهما خبراً والآخر دليلاً آخر فالأمر أظهر ؛ هذا ولو سلمنا عدم التساقط بالنسبة إلى القدر المشترك فلا نقول [به] بالنسبة إلى نفي الثالث ، إذ لا لسان لهما بالنسبة إليه أصلاً ، بل هو لازم للأخذ بكل واحد منهما ، أو بهما ، والمفروض عدم الأخذ بشيء منهما.

وقد يقال : إنَّ تساقطهما إنَّما هو في مقدار المعارضة ، وهو المدلول المطابقي لكلٍّ منهما، وبالنسبة إلى المدلول الإلتزامي ـ وهو نفي الثالث ـ لا تعارض بينهما، بل هما متعاضدان فيه .

ويوجَّه ذلك بأنَّ المخبر بالوجوب مثلاً مخبر بأمرين ـ الوجوب وعدم الإباحة ـ وكذا المخبر بالحرمة ، ففي أحد الخبرين هما متعارضان دون الآخر ، ولا يضر التفكيك بين المدلول المطابقي والالتزامي ، لأنَّ الممنوع منه ما إذا كان التفكيك

بالنسبة إلى الوجود لا في مثل المقام ؛ حيث إنَّ المدلول المطابقي موجودٌ ولا يؤخذ به ، بل الالتزامي فقط ، وهذا لا مانع منه ، فالممنوع إنَّما هو مثل ما قيل في بيان صحة بعض العقود الجائزة ؛ بأنّه يشمله عموم قوله تعالى ﴿**أَوْفُوا بِالعُقُودِ**﴾[1] الدال على وجوب الوفاء ؛ الذي لازمه الصحَّة ، وأنّه لا يحكم باللزوم من جهة الإجماع ، فإنّه تفكيك غير جائز ، إذ مع عدم إرادة الوجوب الذي هو مدلول مطابقي لا يمكن إرادة الإلتزامي ، فإنَّ المدلول المطابقي ـ على هذا التقدير ـ غير موجودٍ ، وهذا بخلاف المقام ؛ حيث إنّه موجود ولا يؤخذ به ، فلا يلزم التفكيك الممنوع منه .

ويوجَّه عدم نفي الثالث في الأصول بوجهين :

أحدهما: أنّه لا لسان لها بالالتزام ، بيان ذلك : إنَّ شرب التتن في نفسه قابل للأحكام الخمسة ، وله في الواقع واحدٌ منها ؛ فمع الجهل إذا قال الشارع **أبن عملك على الاباحة** فهو ليس في عرض الواقع ، حتى يكون نفياً لغيرها من الأحكام الأخر .

الثاني : أنَّ الأصل المثبت ليس بحجَّة ، وهذا اللسان الإلتزامي من الأصل المثبت بخلاف الأمارات ؛ فإنَّ أثباتها[2] أيضاً حجَّة .

قلت : إن أراد أن المخبِر بالوجوب أخبر حقيقةً بشيئين ؛ ففيه :

أولاً : أنّه لا يتم في جميع المقامات ؛ فكثيراً ما يكون اللازم المذكور من اللوازم البعيدة الغير المتبادرة من اللفظ ، بحيث يكون المخبِر ملتفتاً إليه ، ومخبراً به .

وثانياً: أنَّ الإخبار به إنَّما هو بتبعيَّة الإخبار بملزومه ، ودائرةٌ مداره ، ومع عدم الأخذ به لا يمكن الأخذ باللازم ؛ فالإخبار بالوجوب وإن كان إخباراً بنفي الإباحة إلا أنّه إنَّما يؤخذ به إذا أخذ بالوجوب ، لأنّه لم يكن مستقلاً في الإخبار بـه ، وإذا لم يشمله قوله **صدِّق العادل** كيف يمكن الحكم به ، فهو نظير المفهوم التابع للمنطوق ، فإنّه إذا طرحنا الخبر بالنسبة إلى منطوقه من جهة وجود المعارِض ، لا يبقى له مفهوم بعد ذلك ؛ لأنّه ليس مدلولاً مستقلاً ؛ بل تابع للمنطوق ، فمقام الإعتبار يرجع إلى مقام الوجود ، إذ مع عدم الأخذ بالخبر بمدلوله المطابقي لا يبقى الإلتزامي ، ووجود

(١) المائدة : ١ .
(٢) المقصود: المثبتات منها حجة .

الخبر لا يكفي بعد عدم الحكم بكونه من كلام الإمام عليه السلام .

وبالجملة اللازم في المقام من قبيل اللازم للمخبَر به ، لا أنّه لازمٌ مخبرٌ به مستقلاً. فالأخذ به فرع الأخذ بالمخبَر به ، وفرقٌ واضح بين أن يقول واحد منهما **إنَّه ليس بمباح بل واجب** ، وقال الآخر **ليس بمباح بل حرام** ، وبين أن يقول أحدهما **إنَّه واجب** ، والآخر **إنَّه حرام** ، ففي الثاني لا يحكم بنفي الإباحة إلا بعد ثبوت أحد الحكمين ، وفي الأول يؤخذ بما اتفقا عليه دون ما اختلفا فيه[١] ، ولا يعدُّ من التفكيك بين المطابقي والإلتزامي ، هذا وعلى فرض صحة ما ذكره فلا فرق بين الأصول والأمارات ، إذ يرد على ما ذكر من الوجه الأول للفرق : أنَّ الأصل العملي وإن لم يكن له لسان نفي بالنسبة إلى الواقع ، إلا أنَّه يدل على نفي الحكم العملي المغايِر له ، فلابدَّ من عدم الرجوع إلى أصل آخر عملي مخالِف للأصلين ؛ فإذا توارد الوجوب والحرمة على شيءٍ واحدٍ ، ولم يُعلَم المتقدم منهما فالأصل بقاء كل منهما ويتعارضان ويرجع إلى أصل الإباحة ، لا مع العلم بأحد الحكمين ، ولازم ما ذكره من البيان في الدليلين عدم الرجوع إليه .

وتوضيح ما ذكرنا من أنَّ الأصل العملي يدل على نفي حكم مغاير لمفاده : أنَّه لولاه لم يكن الأصلان متعارضين ، فلو لم تدلَّ أصالة بقاء الوجوب على عدم سائر الأحكام بحسب العمل ؛ لا تكون منافية لأصالة بقاء الحرمة مثلاً ، وإن شئتَ صريح الحقِّ أقول : لا فرق في تضاد الأحكام بين واقعيّاتها وظاهريّاتها ، فكما أنَّ إثبات أحدها بحسب الواقع ينفي البقيَّة ، فكذا إثباته بحسب الظاهر ، وهذا في غاية الوضوح .

ويرد على ما ذكر من الوجه الثاني :

أولاً : أنَّ نفي الثالث في الحقيقة ليس من اللوازم المنفكَّة ؛ بل هو عين إثبات كل من الحكمين ، فلا يكون من الأصل المثبِت[٢]؛ وذلك لأنَّ الوجوب الظاهري عين

---

(١) فما اتفقا عليه هو نفي الإباحة ؛ لأنَّه مدلول مطابقي ، وما اختلفا فيه هو القول بالوجوب أو الحرمة .

(٢) لعل مراده من ادعاء العينيَّة بين المدلولين هو تقريب أنَّ اللزوم من الوسائط الخفيَّة التي لا ←

عدم الإباحة الظاهريَّة ، كما أنَّ الوجوب الواقعي عين عدم الإباحة الواقعيَّة ، وإن كانا مغايرين لهما بلحاظ آخر ، وإنَّما يكون من الأصل المثبِت إذا أريد من إثبات الوجوب الظاهري إثبات عدم الإباحة الواقعيَّة ، أو إثبات عدم الإباحة الظاهرية بالنسبة إلى أثر آخر متفرِّعٍ على نفيها أو وجودها ـ إثباتاً أو نفياً ـ وإلا فلا يعقل الحكم بالوجوب الظاهري مع عدم الحكم بعدم الإباحة الظاهريَّة ، كيف ؟ ولو لم يكن كذلك لزم جواز الرجوع في مقام العمل إلى أصلين مختلفين ، وليس كذلك قطعاً .

وثانياً : قد يكون اللازم المشترك من الآثار الشرعيَّة فلا يكون الحكم بثبوته من الأصل المثبِت ، كما إذا كان هناك ماءان مستصحبا الطهارة ، وعلم إجمالاً نجاسة أحدهما ؛ فإنَّ لازم كلٍّ منهما جواز إزالة النجاسة به ، فلو غسل بهما نجس يقيني، فعلى ما ذكره ينبغي الحكم بطهارته ، وإن كان الأصلان متعارضين في نفس المائين ومتساقطين ، ولا يحكم بطهارة شيء منهما ، إذ طهارة المغسول أثر شرعي لكل منهما ، مع أنَّ الظاهر عدم الحكم بها إلا إذا علم طهارة أحدهما واقعاً، فإنَّه حينئذٍ يحكم بها من جهة العلم بغسله بماء طاهرٍ واقعي .

ودعوى الإلتزام بذلك **مدفوعة** من أنَّ المتنجس المفروض لم يغسل بالطاهر الواقعي ؛ لفرض احتمال نجاسة كلٍّ منهما، ولا بالطاهر الشرعي ، لعدم جريان الإستصحابين ، ولا أصل الطهارة لمعارضتها أيضاً بالأصل من الطرف الآخر .

هذا ويمكن أن يقال في وجه شمول الدليل لكلٍّ منهما بلحاظ إثبات القدر المشترك ، أو في نفي الثالث بما ذكرنا سابقاً في تعارض ظاهري القطعيَّين : من إمكان شمول الدليل لكلٍّ واحدٍ منهما بما هو مثبِت للمدلول الإلتزامي أو التضمني ، وإن لم يكن شاملاً ـ بما هو مثبِتٌ ـ للمدلول المطابقي ، وبعبارة أخرى : يؤخذ بالمدلول المطابقي من حيث إثباته للمدلول الإلتزامي والتضمني ؛ لا أنَّه[1] يطرح المطابقي

⬅

يلتفت لها العرف فيكون الأصل المثبت بها حجَّة ، ويظهر هذا من دعوى أنَّ نفي الوجوب الظاهري عين إثبات الإباحة الظاهريَّة ، وإلا لزم اثنينية كل حكم فتكون الأحكام عشرة لا خمسة، فافهم !

(١) في النسخة كتبت هكذا : إلا أنَّه يطرح .. ويؤخذ .. ؛ والمناسب للمطلب ما كتبناه في المتن.

ويؤخذ بهما ليلزم التفكيك الممنوع ، فالأخذ بالمطابقي إنّما هو بمقدار إثباته لهما لا من حيث هو ، فالمخبَر به الواحد يؤخذ به ، ويترك كلٌّ من جهة ، وذلك كما في جريان الأصل العملي في موضوع واحد بلحاظٍ دون آخر ،كما إذا خرج منه شيء لا يدري أنّه بولٌ أو منيٌّ ، فإنّه يحكم بعدم خروج المني بلحاظ إثبات جواز الدخول في المسجد أو اللبث فيه [١]، ولا يحكم به بلحاظ جواز الدخول في الصلاة ، لمكان معارضته من الحيثيّة الثانية بعدم خروج البول ، فهذا الموضوع الواحد محكوم بعدمه وغير محكومٍ ؛ كلٌّ بلحاظٍ .

وكذا في الإقرار بالزوجيّة من أحد الزوجين مع إنكار الآخر ؛ فإنّه تثبت الزوجيّة من طرف المقِرّ ، ولا يحكم بثبوتها من الطرف الآخر [٢].. وهكذا في سائر النظائر ، والفرق بين المقام وبين عموم ﴿**أَوْفُوا بِالعُقُودِ**﴾[٣] بالنسبة إلى العقود الجائزة يظهر بالتأمُّل .

هذا ؛ ولكنَّ الإنصاف أنَّ هذا الوجه أيضاً مشكلٌ ، وذلك لأنَّ التفكيك المذكور إنّما يعقل فيما إذا آختلفت الآثار والحيثيّات ،كما في الزوجيّة وخروج المني حتى يُقال إنّه ثابت بلحاظ أثر دون الآخر ، وفي مثل المقام ليس كذلك ؛ فإنَّ الوجوب المخبَر به عين عدم الإباحة من جهة ، فلو حكم بعدمها ولم يحكم بثبوته ، يلزم الأخذ بالوجوب من الحيثيّة التي لم يؤخذ به [٤]، فإنَّ المفروض أنَّ ذلك العدم إنّما يجيء من قبل الحكم بالوجوب ، فلا يمكن الحكم به مع عدم الحكم به ، وهذا بخلاف الزوجيّة ؛ فإنّها محكومةٌ بها بلحاظ مغايرٍ للحاظ عدم الحكم بها؛ فتدبَّر !.

والتحقيق : أن يقال ـ على فرض إمكان شمول الدليل لكلٍّ منهما على الوجه

---

(١) بنحو أنّه مع اشتراط شرائط في تحقق المني وشككت في تحقق بعضها فالأصل العدم ويترتب عليه عدم الحكم بكونه منياً، أو يشك في جواز الدخول أو اللبث في المسجد مع الشك في كون الخارج منيّاً فالأصل عدم خروج المني وبه يحكم بجواز الدخول حتى يثبت المانع عنه.

(٢) وهذا من غرائب الفقه مع موافقته لصنعته ؛ وعليه فلو ادعت الزوجة الزوجيّة وجب عليها التمكين ولم يجز لها الخروج من داره إلا بإذنه وكذا بالنسبة للوُلْد ، لكن الزوج بلحاظ أنّه منكر للزوجيّة فلا يجوز له وطؤها ؛ لأنّها أجنبيّة بالنسبة له ، والمسألة مشكلة جداً .

(٣) المائدة : ١

(٤) المقصود لزوم أخذ الوجوب من الحيثيّة غير الموجبة له .

المذكور ـ: إنَّ ذلك يحتاج إلى قرينة خارجيَّة ولا يكفي مجرَّد عمومات أدلَّة الحجيَّة، فإنَّه إذا فرض تعارض الخبرين وعدم إمكان العمل بهما بمفادهما، لا يفهم العرف شمولها لهما على الوجه المذكور، بل يحكمون بخروجهما بالمرَّة، فالحق جواز الرجوع إلى الأصل المخالِف.

ويمكن دعوى الفرق بين المقام وما سبق من تعارض ظاهري القطعيَّين؛ حيث قلنا إنَّه بعد الإجمال لا يرجع إلى الأصل المخالِف، ولعلَّ الفرق أنَّ العرف يحكم هناك بالإجمال، وأنَّ أحد الظاهرين مرادٌ، ولا معيَّن له، وإن لم يمكن شمول دليل الحجيَّة لهما، ولا يحكمون بسقوطها بالمرَّة، بخلاف المقام، حيث لا يمكن أن يقال أحدهما مراد من الدليل، ولا أنَّه صادق في الواقع، والسرُّ أنَّ السندين إذا كانا قطعيَّين فالعرف لا يحكم بعدم إرادة الظاهر إلا في أحدهما، وإن كان ذلك محتملاً فيهما؛ إذ لا داعي إلى الحكم بالتأويل فيهما، والمفروض أنَّ العمل بالظهور من باب بناء العقلاء، وإذا لم يحكموا بطرح كلا الظهورين فيمكن نفي الثالث، وأمَّا فيما نحن فيه: فالمدار على شمول دليل التعبد، وهو غير ممكن الشمول، والمناط غير معلوم حتى يحكم بحجيَّة أحدهما من جهة، والمفروض عدم العلم بصدق أحدهما، فلا وجه لنفي الثالث.

وإن أبيت عن الفرق فنقول بجواز الرجوع هناك أيضاً إلى الأصل المخالِف، وإن قوَّينا سابقاً عدمه.

وكيف كان؛ فقد ظهر من جميع ما مرَّ أنَّ الأصل في المتعارضين التساقط؛ بأحد الوجهين، والرجوع إلى الأصل كائناً ما كان دون التخيير العقلي، لأنَّه فرع شمول الدليل لكل منهما، بحيث لو أمكن الجمع وجب، أو العلم بالمناط، و وجوده في كل منهما، و دون التوقف؛ لتوقفه على كون أحدهما حجَّة في الواقع، و دون الاحتياط لعدم الدليل عليه بعد عدم شمول الدليل، مع أنَّه على فرضه فاللازم التخيير كما عرفتَ، ولا فرق في ذلك بين الأدلة على الأحكام والأمارات على الموضوعات، نعم؛ فيها يحتمل القرعة، ولكن لا دليل عليها كليَّةً (١)، وإن كانت جارية في بعض

(١) أي لا دليل على ثبوت حجيَّة القرعة بنحو كلي وكبروي؛ بل على ذلك في بعض الموارد.

المقامات في تعيين نفس الواقع ؛ لا في تعيين الأمارة إذا علم انحصار الحق فيها، ولو من باب عدم وجود مدَّعٍ ثالثٍ ، فيكون من باب الدعوى بلا معارض بالنسبة إليهما كما أنّه يمكن الحكم بالجمع العملي في بعض صورها، والمفروض أنَّ مقتضى القاعدة من حيث الأمارتين التساقط ، غاية الأمر أنَّ الأصل بعد التساقط يختلف بحسب المقامات ؛ من حيث تعيين حكم الواقعة ، هذا هو الكلام في تعارض الدليلين والأمارتين .

[تعارض الأصلين]

وأمّا تعارض الأصلين فإن جعلنا آعتبار الاصول من باب الظن ؛ فحالها حال الأدلة وإن جعلناها من باب التعبد فمقتضى القاعدة فيها أيضاً التساقط دون التخيير والترجيح ، أمّا الأول فلأنّه فرع شمول الدليل لكلٍّ منهما ، وهو غير ممكن ، وأمّا الثاني فلأنَّ المدار فيها على التعبُّد لا الأقربيَّة إلى الواقع ؛ فلا اعتبار فيها بالمرجِّحات الموجبة للقوَّة بالنسبة إلى مطابقة الواقع ، نعم لابأس بالترجيح بتعاضد بعضها ببعض ـ إذا كان العنوان متعدداً ـ إذا قلنا بذلك في الدليلين حسبما عرفت ، ثمَّ إنَّ الوجه في التساقط هو ما ذكرنا في تعارض الدليلين ؛ لكن هذا إذا كان التعارض بين الأصلين بالذات ، كما في توارد الحالتين من الحدث والطهارة ، والخبث والطهارة ، أو الوجوب والحرمة مع الجهل بالسابق ، بناء على جريان الإستصحابين ، فإن جعل كليهما موجب للتناقض كما في الدليلين ، وأمّا إذا كان التعارض بينهما بالعرض كما في الإنائين المشتبهين حيث إنَّ تعارض الأصلين فيهما إنّما هو بواسطة العلم الإجمالي ؛ فلا يجري الوجه السابق من لزوم التناقض في جعل كلا الأصلين ، إذ من المعلوم عدمه .

وإن كان ربّما يقال بلزوم التناقض بالنسبة إلى دليل الواقع ، حيث إنَّ النجس المعلوم في البين واجب الإجتناب واقعاً ، فيلزم من الترخيص في الطرفين عدم كونه واجب الإجتناب ؛ وهو تناقض ، لكنَّك خبير بمنع اللزوم حتى في العلم التفصيلي ، إذ الحكم الظاهري لا ينافي بقاء الحكم الواقعي بناء على كونه عذراً ، كيف ؟ وإلا لزم

التناقض في جميع الأصول حتى إذا لم تكن مقرونة بالعلم الإجمالي ؛ لأنَّ إطلاق الترخيص ينافي إطلاق الحرمة الواقعيَّة حتى مع الجهل ، فالوجه في التساقط في هذا القسم وجود المانع من جريانهما ، وهو استلزامه لطرح التكليف المنجَّز ؛ لأنَّ المفروض أنَّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في تنجز التكليف ، فاللازم العمل بالإحتياط وطرح الأصلين ، وإن كان ميزان الجريان في كلٍّ منهما تماماً ، ولذا نقول بجريانهما فيما إذا لم يكن المعلوم بالإجمال واجب الامتثال فعلاً .

ومن ذلك يظهر أنَّ ما ذكره المحقق الأنصاري في آخر باب الإستصحاب[١] من أنَّ الوجه حصول الغاية والعلم بالإنتقاض في أحد الطرفين ، إذ هو موجب لخروجهما عن مدلول لا تنقض لا وجه له ، إذ الواجب هو النقض باليقين بالخلاف ، وهو غير حاصل في شيء من الطرفين ، وإلا لزم عدم الفرق بين كون العلم منجِّزاً للتكليف وعدمه ، مع أنَّه قائل بالفرق بينهما ، وتمام الكلام في غير المقام ، ثمَّ إنَّ ذلك إذا لم يكن أحد الأصلين حاكماً على الآخر ، وإلا فالحاكم هو الحجَّة ، وللكلام[٢] في كيفيَّة حكومة بعض الأصول على بعض مقام آخر ، والغرض الإشارة إجمالاً إلى أنَّ مقتضى القاعدة في الأصلين أيضاً التساقط والرجوع إلى أصل آخر كائناً ما كان بمقتضى ما ينافي الدليلين .

---

(١) فرائد الأصول : ٣ / ٤٠٩ - ٤١٢ .

(٢) في النسخة : والكلام .


المقام الثاني
في
التعادل

المقام الثاني

في التعادل[1]

وهو والترجيح قسمان من التعارض ؛ ولا ثالث لهما بحسب الواقع ، نعم قد يشك في كون الدليلين متعادلين أو متفاضلين ، ولكنَّه أيضاً ملحق بأحد القسمين ؛ إذ لو شك في ترجيح أحدهما المعيَّن والتساوي[2] فهو ملحقٌ بالترجيح ؛ لأنَّ المشكوك في كونه أرجح أرجح ـ بناء على الترجيح بمثل ذلك ـ وبناء على عدمه أوكون الشك في ترجيح كلٍّ منهما على الآخر والتساوي فهو ملحق بالتعادل ، إذ هما متعادلان في الظاهر ، فيجري فيهما حكم التعادل من التخيير ؛ هذا ويمكن أن يقال بجريان حكم التعادل مطلقاً ؛ بناء على أصالة عدم ترجيح كلٍّ منهما على الآخر .

ودعوى أنَّ هذا الأصل لا يثبت التساوي ؛ لأنَّه أمر وجودي والأصل عدمه فلا يجري التخيير .

مدفوعة بمنع كونه وجودياً أولاً ؛ على ما قيل من أنَّه عبارة عن عدم زيادة أحد الشيئين على الآخر ، وثانياً : إنَّ التخيير ليس معلَّقاً على عنوان التعادل والتساوي ، بل على عدم وجود المرجِّح كما يظهر من ملاحظة أخبار الباب ، مع أنَّ بعضها مطلقٌ في التخيير بين المتعارضين ، غاية الأمر خروج صورة العلم بوجود المرجِّح ، فعُلِمَ أنَّ في الظاهر أيضاً لا يخرج عن أحد الحكمين ، وأنَّه لا واسطة بينهما في الظاهر أيضاً ـ أعني بحسب الحكم في مقام العمل .

هذا ولكنَّ التحقيق عدم تماميَّة شيءٍ من الوجهين كلِّيَّاً ؛ إذ الأول مبني على كون التعادل والترجيح منوطين بنظر المجتهد ، وأن لا يكون لهما واقعٌ ، وليس كذلك[3]

---

(١) من هنا تبدأ النسخة (د) ونشرع في المقابلة بينها وبين النسخة (ب) على النسخة المعتمدة .
(٢) في نسخة (د) : أو التساوي .
(٣) في نسخة (د) : وليس الحال كذلك .

في جميع المرجِّحات ؛ إذ بعضها له واقعيَّة كموافقة الكتاب ومخالفة العامَّة ، فلا يتمُّ الوجه المذكور كليَّةً ، والثاني مدفوع بأنَّ أصل [١] العدم لا يجري إلا فيما كان له حالة سابقة عدميَّة ، وليس جميع المرجِّحات كذلك ؛ إذ مثل موافقة الكتاب لا يمكن أن يُقال الأصل عدمه ؛ لأنَّ الشك إنَّما هو في كون الخبر صادراً موافقاً أو مخالفاً ، فلم يكن سابقاً غير موافق ، حتى يُقَال الأصل بقاؤه على عدم الموافقة ، وأصالة[٢] عدم الصدور موافقاً لا تثبت اتصاف الخبر بعدم الموافقة [٣].. وهكذا في مخالفة العامّة فالمقام نظير الماء الموجود دفعةً المشكوك في كونه كرَّاً أو قليلاً ، فإنَّه لا يمكن أن يقال الأصل عدم كرِّيَّته ، وأصالة عدم وجود الكر أو عدم وجود الكريَّة لا تثبت الإتصاف ، فلا يجري عليه حكم غير الكرِّ ، نعم إذا شكَّ في تحقق الشهرة بالنسبة إلى أحد الخبرين يمكن إجراء أصالة عدمها، فلا يتمُّ هذا الوجه أيضاً كليَّة .

فمقتضى القاعدة فيما لا يتم فيه أحد الوجهين الحكم بالتوقف ، ونفي الثالث ، للعلم بأنَّ الحكم غير خارج عن الخبرين ، هذا إذا احتمل ترجيح كلٍّ منهما والتساوي، وإن كان الاحتمال خاصَّاً بأحدهما فالمتعيِّن الأخذ به ، لأنَّه من دوران الأمر بين التخيير والتعيين ؛ فتدبَّر !.

وكيف كان ؛ فالتعادل [٤] عبارة عن عدم مزيَّة لأحد الخبرين على الآخر ، بأن لا يكون هناك مرجِّح في أحدهما، أو كان لكلٍّ واحد منهما ـ ولو مع الإختلاف في النوع ـ وعلى هذا العنوان ، فإذا كان مع أحدهما مرجِّحٌ غير معتبر ، يكون ملحقاً بالتعادل لا أنَّه داخلٌ فيه موضوعاً ، والأولى أن يجعل العنوان عدم المزيَّة المعتبرة لتكون الصورة المفروضة داخلة في موضوع التعادل .

ثمَّ إنَّه حكي عن العميدي أنَّه قال [٥]: التعادل عبارةٌ عن تساوي مدلولي الدليلين

---

(١) في نسخة (د) : الأصل .

(٢) في نسخة (د) هكذا: . . على عدم الموافقة أصالة عدم الصدور .

(٣) فإنَّ استصحاب العدم الأزلي لا يثبت ما كان ثبوته بنحو العدم النعتي ، وبعبارة أخرى : إنَّ إثبات مفاد كان التامَّة لِمَا كان بنحو مفاد كان الناقصة مثبتٌ ، والمثبت ليس بحجَّة .

(٤) في نسخة (ب) هكذا : فالمقام الأول في التعادل وهو.. .

(٥) حكاه عنه السيد المجاهد في مفاتيح الأصول : ٦٧٩ .

في الإعتقاد ، ويمكن إرجاعه إلى ما ذُكِرَ بأن يكون المراد تساوي الدليلين في اعتقاد المجتهد ، بمعنى عدم المزيّة لأحدهما في نظره ، ويكون الاعتقاد طريقاً إلى الواقع ؛ لا جزءاً للموضوع ، ويكون التعبير بالتساوي الذي هو أمرٌ وجودي مسامحةً ، لكن بناءً على كون المراد من [١] التساوي في آعتقاد المجتهد بمدلولهما؛ بأن لا يكون الظن الحاصل من أحدهما أقوى من الآخر ـ مثلاً ـ يخالف التعريف السابق بالعموم من وجه ، ويكون مخدوشاً طرداً أو عكساً ؛ إذ لو كان أحدهما مرجِّحاً لا يوجب الأقربيَّة إلى الواقع كمخالفة العامَّة ـ بناء على كون الترجيح بها من جهة مجرَّد حسن المخالفة ـ مثلاً ـ يدخل في التعادل ، مع أنَّه داخلٌ [٢] في الترجيح ، ولو كان الظن الحاصل من أحدهما أقوى من الآخر ؛ لكن كانا متساويين في ملاك الحجيَّة ، ولم يرجح بمطلق الظن يخرج عن التعادل ؛ مع أنَّه داخلٌ فيه .

هذا ؛ مع أنَّه لا يعتبر في التعادل والتراجيح التساوي[٣] ، والعدم في المدلول ، بل المدار على الأقربيَّة إلى الواقع ، وإن كانا في المدلول متساويين .

هذا ؛ وحكي عن بعض الأفاضل أنَّه قال : إنَّ تعريف العميدي أعمٌّ من السابق مطلقاً ، وذلك لأنَّه في كل مورد لم يكن مزيَّة لأحدهما يصدق التساوي في الإعتقاد، وفي بعض المقامات يصدق التساوي ولا يصدق عدم المزيَّة ، كما إذا كان أحد الخبرين المتساويين في المدلول مطابقاً لعمومٍ أو أصلٍ أو قاعدةٍ ، فإنَّه أرجح من الآخر ، مع أنَّهما متساويان ، وكما إذا كان في أحد الخبرين عشرة من الإحتمالات[٤] وفي الآخر تسعة ، فإنَّه أيضاً يصدق التساوي مع أنَّ قلَّة احتمال خلاف الظاهر مرجِّح.

قلت : مطابقة العموم والقاعدة موجبة لقوَّة المدلول ؛ فلا يكونان [٥] متساويين في المدلول ؛ إلا أن يكون مراد العميدي التساوي في دلالة اللفظ ، مع قطع النظر عن

---

(١) لا توجد كلمة «من» في نسخة (ب) .
(٢) المرجع هنا لهذه الأفعال وأشباهها هو «المرجِّح» .
(٣) في نسخة (د) : والتساوي .
(٤) في نسخة (د) : احتمالات .
(٥) في نسخة (ب) و (د) : فلا يكون .

شيء آخر؛ وهو بعيد، وكذا الكلام بالنسبة إلى قلّة الاحتمال وكثرته؛ بل هما راجعان إلى الدلالة أيضاً كما لا يخفى!.

ثمَّ قال: إن جعلنا حكم الصورتين المفروضتين التخيير؛ فالتعريف [١] وهو ما ذكره العميدي أحسن، وإن جعلنا حكمهما الترجيح فالأول.

قلتُ: لا ينبغي التأمُّل في الترجيح بالعموم والقاعدة الإجتهاديَّة، وقلَّة الاحتمال، نعم الأصل لا يكون مرجِّحاً كما سيأتي، ثمَّ إنَّ الظاهر أنَّ المدار في التعادل على عدم المزيَّة والتساوي في الواقع، واعتقاد المجتهد طريق إليه؛ كما في سائر الأحكام والموارد، فالتخيير في الأخبار معلَّق على عدم المزيَّة في الواقع، وكذا الترجيح؛ نعم بعض المرجِّحات لا واقع له إلا اعتقاد المجتهد، كمطلق الظن ـ بناء على الترجيح به ـ فلو كانا في ظنِّه متساويين، ثمَّ حصل الظن [٢] على طبق أحدهما فينقلب الحكم الآن؛ وكالترجيح بالأوثقيَّة والأعدليَّة؛ فإنَّ الرواية دلَّت على أنَّ المدار الأوثقيَّة في نفسك، إلا أن يقال إنَّ المراد الواقع؛ والتعبير بقوله **في نفسك** من جهة الطريقيَّة.

هذا وربَّما يحتمل أن يكون المدار على اعتقاد المجتهد، ويمكن استظهاره من تعريف العميدي بناء على أحد الوجهين، وتظهر الثمرة بين الموضوعيَّة والطريقيَّة في الإجزاء وعدمه، بناء على [٣] الفرق بين الأمر الظاهري الشرعي والعذري، فإنَّه لو اعتقد التساوي مثلاً، ثمَّ تبيَّن الترجيح لأحدهما، وقد عمل بالآخر؛ فعلى الموضوعيَّة يكون حكمه الظاهري في السابق التخيير، وقد عمل على طبقه، فتكون أعماله صحيحة، وعلى الطريقيَّة يكون التخيير عذراً، فيجب عليه الإعادة والقضاء[٤]، ويظهر أيضاً في جواز استصحاب حكم التخيير لو اعتقد التساوي، ثمَّ

---

(١) بعده في نسخة (ب) و (د): الثاني...

(٢) في نسخة (د): ظن.

(٣) جاءت العبارة في نسخة (د) هكذا: في الإجزاء وعدمه بناء على عدمه على الفرق...

(٤) وذلك لأنَّ المراد من المعذريَّة: المعذريَّة المعلَّقة على عدم انكشاف الواقع، وإلا فمع الإنكشاف يتبين أنَّ ما رتب عليه الأثر سابقاً لم يكن هو التكليف الواقعي في حقه فتجب الإعادة أو القضاء خارج الوقت فيما لو كان ممَّا يُقضى.

زال اعتقاده وشكَّ في بقاء التخيير وعدمه ، من جهة الشك في كون الأمر الفلاني مرجِّحاً أو لا ؟ أو معتبراً أو لا ؟ فعلى الموضوعيَّة يجري الاستصحاب ؛ لأنَّه كان حكمه في السابق ، وعلى الطريقيَّة يكون من الشك الساري [١].

وعن بعض الأفاضل أنَّه قرَّر هذا الثمر[٢] : بأنَّه لو آعتقد التساوي (ثمَّ زال اعتقاده قطعاً أو ظناً أو شكاً ، وشكَّ في بقاء التخيير من جهة آحتمال كون اعتقاد التساوي)[٣] علَّة للتخيير ، ولو بعد وجدان المرجِّح ؛ بأن يكون حدوثه كافياً في البقاء أيضاً ؛ فعلى الموضوعيَّة يجري ، وعلى الطريقيَّة لا يجري .

وأنت خبير بأنَّ هذا الاحتمال مقطوع العدم ؛ إذ ليس اعتقاد التساوي في زمانٍ علَّةً للتخيير إلا مادام موجوداً ، وتنظيره بمسألة تقليد الحي [٤] إذا مات ، فإنَّه يبقى الحكم ولو بعد الموت من حيث كون التقليد علَّة لبقاء الحكم إلى الأبد ؛ لا وجه له ، لما عرفتَ من القطع بعدم هذا الاحتمال في المقام ، ألا ترى أنَّ الظن المطلق ـ بناء على الترجيح به ـ قد ينقلب أو يوجد بعد عدمه ، ولا يكون له واقع غيره ، ومعه ينقلب الحكم ولا يبقى الحكم السابق من التخيير والترجيح وهذا واضح .

﴿في إمكان التعادل ووقوعه﴾

ثمَّ إنَّهم آختلفوا في إمكان التعادل ووقوعه بمعنى إمكانه عقلاً وجوازه شرعاً وعدمه ، والظاهر أنَّ هذا هو المراد من الاختلاف في إمكان التعارض ووقوعه وعدمه ، إذ الظاهر أنَّه لا إشكال في إمكان وقوع التعارض إذا كان أحد الدليلين أرجح من الآخر رجحاناً يوجب تقديمه عليه ، فإنَّ الحجَّة حينئذٍ هو ذلك الراجح فقط ، ولا يرد الإشكال [٥]؛ بل الإشكال في المتعادلين ، وفي صورة رجحان أحدهما إذا لم نقل بترجيحه وتقديمه بحيث يكونان سواء في الحجيَّة .

---

(١) أي يكون من الشك الساري لليقين السابق والرافع لأثره ، بخلاف مورد جريان الإستصحاب والذي يكون الشك فيه من الشك الطارىء فيرفعه اليقين السابق بإبقاء المتيقن على ما كان عليه .
(٢) بدائع الأفكار (بتصرف) : ٤١٦ .
(٣) ما بين القوسين ساقط من النسخة (د) .
(٤) في نسخة (د) : المجتهد الحي .
(٥) في نسخة (ب): إشكال .

وكيف كان ؛ فربَّما تعنون المسألة ـ كما عن تمهيد القواعد [١] ـ بأنَّه لا إشكال في إمكان التعادل ووقوعه في نظرنا ، وإنَّما النزاع والإشكال في التعادل الواقعي ، وربَّما تُعنون بأنَّه هل يمكن وقوعه شرعاً أو لا ؟ بعد عدم الإشكال في إمكانه عقلاً ، كما عن العلَّامة في التهذيب [٢]؛ قال : لا إشكال في جوازه عقلاً ، وإنَّما الإشكال في جوازه شرعاً ، والظاهر أنَّ مراده من الجواز العقلي هو الإمكان الذاتي ، ومن الجواز الشرعي هو الجواز بلا لزوم محذورٍ من عبث أو قبح أو نحوهما .

وعن العميدي [٣] أنَّه قال : إنَّ المراد من الجواز العقلي الجواز في الأمارات العقليَّة ، ومن الجواز الشرعي الجواز في المجعولات ، والظاهر من عبارة العلَّامة ما ذكرنا ، وإن كان العميدي أعرف بمراده ، وعن بعض المتأخرين المنع من إمكانه عقلاً أيضاً .

وقال في الفصول [٤]: لا خلاف في إمكانه ووقوعه في الأمارات المثبتة للموضوعات ، وإنَّما الخلاف في أدلَّة الأحكام .

قلت : التحقيق أنَّه لا إشكال في إمكانه ووقوعه في نظر المجتهد ، سواء في الأمارات أو الأدلَّة [٥]، وأمَّا في الواقع بمعنى كون الأمارتين أو الدليلين سواء في الحجيَّة ، بحيث كان الدليل متعارضاً ؛ ففي غير المجعولات بمعنى الأمارات العقلائيَّة لا إشكال ؛ إذ نرى بالوجدان تعارض الأمارتين اللَّتين كل منهما حجَّة من حيث هي ، بمعنى أنَّها أمارة[٦] وإن كانت الحجَّة الفعليَّة عندهم أحدهما، أو ليس شيئاً منهما ، ولا فرق في ذلك بين أمارات الموضوعات وأدلَّة الأحكام ، وأمَّا في المجعولات : ففي إمكان جعل كلٍّ منهما حجَّة إشكال ، بل التحقيق أنَّه لا يمكن

---

(١) حكاه السيد المجاهد في مفاتيح الأصول : ٦٨٢ ، وراجع التمهيد : ٢٨٤ .
(٢) المصدر السابق في الحكاية .
(٣) حكاه عنه الميرزا الرشتي في البدائع : ٤١٦ ، قال :..فجعل محل الوفاق الأمارات العقليَّة كالبرق المتواتر في الصيف ، ومحل الخلاف الأمارات الشرعيَّة .
(٤) لم نعثر عليه في محله من الكتاب .
(٥) في النسخ (ب) و (د):..والأدلة .
(٦) بعدها في نسخة (ب) و (د) : كاشفة عن الواقع .

جعلهما معاً ؛ لأنّه مستلزم للتناقض إذا كان مؤداهما نقيضين [١]، ولا فرق في بطلان التناقض بين أن يقول **أفعل - لا تفعل**، وبين أن يقول آعمل بمؤدى قول زيد وعمرو، والمفروض أنَّ أحدهما يقول قال الإمام [٢] عليه السلام «**أفعل**»، والآخر يقول إنَّه قال: «**لا تفعل**»، خصوصاً بناء على الطريقيَّة، وخصوصاً بناء على أنَّ الجعل في الحقيقة إنَّما هو بالنسبة إلى المؤدَّى، وأنّه لا معنى لجعل الطريقيَّة [٣] إلا جعل مؤدى الخبر حكماً، نعم يمكن في هذه الصورة جعل أحدهما مخيَّراً، بأن تكون الحجَّة من الأول أحدهما مخيراً[٤].

لا أن يكونا معاً [٥] حجَّة، ويحكم العقل أو الشرع - من جهة عدم إمكان الجمع - بالتخيير.

لكنَّ ما ذكرنا إنَّما يتمُّ إذا كان الجعل وارداً على الدليل على نحو العموم، بأن يكون المجعول كلُّ خبرٍ مثلاً.

وأمَّا إذا كان بنحو القضيَّة الطبيعيَّة بأن يجعل في الخبر صفة الكاشفيَّة؛ بنحو جعل الحكم الوضعي، فالظاهر أنّه ممكنٌ، وفي صورة المعارضة تكون كالأمارات العقليَّة التي هي منجعلة - ولها بنفسها صفة الكاشفيَّة - على نحو الإقتضاء، ولازمه التساقط في مقام التعارض إذا لم يكن لأحدهما ما يوجب تعيينه، هذا ولو قلنا بإمكان جعلهما عقلاً، وعدم لزوم التناقض، فلا إشكال في الجواز الشرعي.

وما ذكره المانعون من لزوم العبث والقبح ممنوعٌ؛ ودليلهم عليلٌ؛ فإنَّهم قالوا لو جعلهما حجَّة:

فإمَّا يجب العمل بكل منهما، أو بأحدهما معيناً أو مخيراً، إذ لا يجب العمل

---

(١) كما لو كان أحدهما يأمر والآخر ينهى، فجعل كل منهما يستلزم التكليف بالفعل وبالترك في نفس الآن، فهو تكليف بالنقيضين، وهو محال.
(٢) في نسخة (ب) و (د): والمفروض أنَّ أحدهما يقول: إنَّ الإمام عليه السلام يقول. . .
(٣) من قوله «الطريقيَّة» إلى هنا، لا يوجد في نسخة (د).
(٤) في نسخة (ب): المخيَّر.
(٥) في نسخة (ب): بدل كلمة «معاً» كلمة «إلا».

بواحدٍ منهما ، والأول محالٌ ، والثاني [١] ترجيح بلا مرجِّح ، والثالث والرابع مستلزمان للعبث ، إذ لا فائدة في جعلهما ثمَّ طرحهما أو طرح أحدهما .

والجواب : إنَّ فائدة جعلهما جواز العمل بكلٍّ منهما على وجه التخيير ، نعم بناء على التساقط لا ثمرة في الجعل ، إذ لا معنى لجعلهما حجَّة ثمَّ طرحهما إلا أن تكون الحجيَّة على وجه القضيَّة الطبيعيَّة ، فإنَّه حينئذٍ لا يجب وجود الثمر في كل مورد ، بل تكفي المصلحة في جعل النوع حجَّة ، وهي ممكنة ، ولا يجب العلم بوجودها بعد وجود العموم الدالِّ على حجيَّة كل خبر مثلاً ، نعم مع العلم بعدم المصلحة يحكم بعدم الشمول ؛ لكن يبقى الكلام في أنَّه إذا كان الحكم هو التخيير فلم يجعل[٢] كلاً منهما حجَّة حتى يكون لازمه التخيير ؛ بل ينبغي أن يجعل من الأول أحدهما المخيَّر ، فجعلُ كل منهما حجَّةً على وجه التعيين ، ثمَّ الحكم بالتخيير من جهة عدم إمكان العمل بهما معيناً لا ثمرة فيه ، لكنَّ هذا الإشكال يجري في الواجبين المتزاحمين أيضاً ؛ حيث نقول :

إنَّ كل واحدٍ منهما واجبٌ عيناً ، والتخيير من جهة عدم إمكان الجمع ؛ فلابدَّ أن يقال هناك أيضاً بأنَّ الواجب من الأول أحدهما مخيَّراً ، والحال أنَّ وجود المصلحة في كلٍّ واحد على التعيين اقتضى جعله ، وإن لم يمكن إدراك تلك المصلحة ففي المقام أيضاً نقول : مصلحة الجعل تقتضي تعيين كلٍّ منهما، ولمَّا لم يمكن حكم العقل بالتخيير ، والجعل الشرعي تابع لوجود المصلحة فيه من حيث هو .

هذا ؛ وعن بعض الأفاضل أنَّه فصَّل في المقام فقال ما ملخصه : إنَّ الخبرين إذاكانا في تعيين المكلَّف به ، ومتعلَّق الحكم ـ وضعيَّاً وتكليفيَّاً[٣] ـ فلا شبهة في ترتب الفائدة على جعلهما ، والتخيير بينهما ، إذ لو علم بوجوب شيءٍ عليه في يوم الجمعة ، ولم يعلم أنَّه الظهر أو الجمعة ، وكان هناك خبران يُعيِّن كلٌّ منهما واحداً

---

(١) في الأصل توجد كلمة «يرجح» ؛ والظاهر أنَّها زائدة لعدم موقع لها في الكلام ، كما أنَّها لا توجد في نسخة (ب).
(٢) في نسخة (د) : جعل .
(٣) في نسخة (ب) و (د) : وضعيَّةً وتكليفيَّة .

منهما[١] ، فيترتب على جعلهما تعيين المكلَّف به ؛ ولو تخييراً ، ومع عدم جعلهما ربَّما يتكل على الأصول ، ويقع في مخالفة الواقع ، وهكذا غير ذلك من أمثلة متعلَّقات التكاليف ـ وضعيَّةً وتكليفيَّة ـ ؛ قال : بل لا نزاع في مثل هذا ، وإنَّما الإشكال والنزاع في جعلهما في نفس الحكم الشرعي من غير فرقٍ بين الحرمة والإباحة وغيرها من الأحكام ، ولو كان ظاهر التهذيب آختصاصه بهما، وفي هذه الصورة نقول:

لا يمكن جعلهما إذا قلنا بالتخيير الإستمراري في المتعادلين ، كما هو ظاهر الأصحاب ، وذلك للزوم العبث في جعلهما ؛ لأنَّ الغرض منه إمَّا العمل بهما أو بأحدهما معيَّناً أو طرحهما ، أو التخيير ، والأول تكليف بالمحال[٢] ، والثاني ترجيح بلا مرجح ، والثالث عبث في وضعها[٣] ، وكذا الرابع ، إذ ـ بعد فرض كون المكلَّف مخيراً على وجه الإستمرار فلا ثمرة في الجعل ، إذ مع عدم الجعل أيضاً يكون مخيَّراً عقلاً ؛ بل يرجع في مثال الحظر والإباحة إلى ترجيح الإباحة كما لا يخفى .

نعم ؛ لو كان التخيير بدوياً فالثمرة هو تعيين[٤] ما آختار أولاً ، وعلى تقدير عدم الجعل لا يتعين شيء .

ودعوى أنَّ قصد القربة ممكنٌ على تقدير الجعل ولو كان التخيير استمرارياً فهو الفائدة في الجعل ، إذ مع عدم الجعل لا يمكن الإتيان بقصد القربة **مدفوعةٌ** بمنع توقف القربة على الأمر ، بل آحتماله كافٍ ؛ مع أنَّ الكلام في ترتب الثمرة في غرض[٥] الجعل وهو الإيصال إلى الواقع ، والمفروض فقدها من تلك الجهة ، مضافاً إلى أنَّ القربة من آثار الأمر الموقوف تحققه على[٦] القربة ؛ لكونها ثمرةً لوجوده ، وهو دور واضح .

---

(١) في نسخة (ب): يعين كلٌّ واحداً منها ، وفي نسخة (د) : يعين كل واحدٍ منهما .
(٢) قد تقدم منه أنَّه يعد تكليفاً بالمتعارضين «أو : المتباينين» وهو محال صدوره من الحكيم .
(٣) في نسخة (ب): في وضعهما .
(٤) في نسخة (ب): تعين .
(٥) الكلمة غير واضحة في النسخ ؛ ويحتمل أن تكون : خصوص .
(٦) في نسخة (ب): مع القربة .

وبعبارة أخرى : القربة لا تكون إلا بعد الأمر ، والكلام بعدُ في وجوده ، ومطالبة الثمر في جعله .

فإن قلتَ : إذا كان الوجوب والحرمة تعبديّين فيمكن الثمر في جعلهما، والأخذ بأحدهما بعنوان التعبد ثمرٌ لا يترتب على تقدير عدم الجعل ؛ سيَّما مع أنَّه إذا رجع إلى الأصل تكون مخالفة للواقع قطعاً .

قلتُ : ـ مضافاً إلى ما فيه[1] في نفسه ـ يمكن أن يقال : إنَّ هذه الصورة ترجع إلى تعيين المكلَّف به ؛ لأنَّه يعلم بوجوب التعبُّد عليه مردَّداً بين الفعل والترك ، فيرجع[2] إلى ما قلنا فيه بالجواز ، فهذه الصورة خارجةٌ عن محلِّ إشكالنا ، ثمَّ حكى عن العميدي أنَّه قال : إنَّ المراد بالإباحة بعد الجعل إن كان هي الرخصة العقليَّة[3] التي كانت قبله ؛ فالحق مع المانع ، وإن كان هي[4] الإباحة الشرعيَّة فهي فائدةٌ من الجعل ، ولم تكن قبلُ ، فالحق مع المجوِّز .

وقال : إنَّ هذا محاكمة بين الفريقين ؛ لكنَّ فيه : أنَّه أيضاً ليس ثمرة عمليَّة ، إذ لا فرق في مقام العمل بين الإباحتين ، فلا يمكن أن يجعل هذا ثمرة في الجعل ، فإذاً الحق مع المانع ؛ انتهى .

قلت : لا يخفى ما فيه من أوله إلى آخره ؛ إذ ما ذكره :

أولاً : من أنَّهما إذا كانا في تعيين المكلَّف به فالفائدة هو التعيين ، وعلى تقدير عدم الجعل ربَّما يقع في مخالفة الواقع ، فيه : أنَّ العلم الإجمالي يمنع من الوقوع في مخالفة الواقع ، ولو قال إنَّ الفائدة عدم لزوم الجمع بينهما الذي هو مقتضى العلم الإجمالي كان أولى ، إذ على تقدير الجعل يكون مخيَّراً ؛ لكنَّه أيضاً ممنوعٌ ، إذ مع قطع النظر عن الأخبار الدالَّة على التخيير مقتضي القاعدة ـ ولو بعد جعل الخبرين ـ الإحتياط بالعمل بهما ؛ إذ المفروض إمكانه ، فلا يكون من التزاحم ، ولو مَثَّلَ بما لم يكن علم إجمالي ، وكان كلُّ واحد من الخبرين يُعيِّن شيئاً ؛ بحيث لولاهما لم يحكم

---

(١) لا توجد كلمة «فيه» في نسخة (ب).

(٢) في نسخة (د) : فرجع .

(٣) في نسخة (ب) و (د) هكذا ، وكانت في نسخة الأصل : الفعليَّة .

(٤) في نسخة (د) : بين .

بوجوب شيء أمكن أن يُقَال إنَّ الفائدة عدم الرجوع إلى الأصل، وهو عدم كلٍّ منهما، لكنَّ هذا أيضاً ليس من حيث كون الخبرين في تعيين المكلَّف به، بل لو كان كل واحد ثبت [١] شيئاً بحيث لا يكونان متفقين على أنَّ هنا تكليفاً. وكان كلٌّ منهما في مقام تعيينه، وأنَّه الظهر أو الجمعة ـ مثلاً ـ فالحكم كذلك، فلا خصوصيَّة لكونهما في تعيين المكلَّف به.

وثانياً: نقول: إنَّ الخبرين في إثبات الحكم يمكن أن تكون فائدة جعلهما عدم الرجوع إلى الأصل الذي [٢] يكون خارجاً عنهما كما[٣] إذا دلَّ أحدهما على الوجوب والآخر على الإستحباب، فإنَّه مع عدم الجعل يرجع إلى نفيهما معاً، وكذا في كل مقامٍ يكون الأصل مخالفاً لكلٍّ منهما في الوضعيَّات والتكليفيَّات.

وثالثاً: نقول: فائدة الجعل تعيين الواقع، ولو تخييراً؛ فإنَّه فرق بين الإباحة وبين التخيير، من الإتيان[٤] على وجه الوجوب أو الإباحة، وهذا واضحٌ جداً، وكونه مخيراً بينهما مستمراً لا ينفي إمكان كون الفعل واجباً إذا اختار خبر الوجوب، بل له أن يستمر على أخذ خبر الوجوب فيفتي بالوجوب إلى الأبد، فالتخيير في المقام ليس تخييراً بين الفعل والترك؛ بل بين أخذ الخبر الدال على الوجوب والحكم بالوجوب[٥]، وبين أخذ الخبر الدال على الإباحة والحكم بها.

ورابعاً: لازم ما ذكره عدم مجعوليَّة الأخبار المطابقة للأصول، ولو مع عدم العارض؛ لأنَّ المفروض أنَّه مع عدم الجعل يرجع إلى الأصل المطابق للخبر، ولا يمكن التفوُّه به، بل لازمه عدم جعل الوجوب في حقِّ من أراد الإتيان بالفعل، إذ المفروض أنَّه يأتي بالفعل؛ فلا فائدة في إيجابه عليه.

وخامساً: إنَّ قصد القربة يمكن أن يكون ثمراً؛ إذ مع عدم الجعل يكون الفعل مباحاً، ومع الجعل يمكن الإتيان به على وجه التعبُّد والتدين بأنَّه مطلوب الشارع،

---

(١) في نسخة (ب) و (د): يثبت.

(٢) بعدها في نسخة (ب): يمكن أن.

(٣) لاتوجد كلمة «كما» في كل من نسخة (ب) و (د).

(٤) في نسخة (د): بين الإتيان.

(٥) قوله «على الوجوب والحكم بالوجوب» لا يوجد في نسخة (د).

ودعوى أنَّ الاحتمال كافٍ **مدفوعة** بالفرق بين القصد الإحتمالي وبين القصد القطعي ، من حيث إنَّ الشارع حكم بوجوبه بالتخيير بين الخبرين .

وما ذكره من الدور مدفوع بأنَّ الأمر ليس موقوفاً على فعليَّة القربة ؛ بل على إمكان قصدها ، وفعليَّة القصد موقوفة على الأمر ؛ فلا دور ، وهذا من الواضحات ، إذ الغرض في جميع الأوامر التعبُّد والإمتثال ، مع أنّه موقوفٌ على الأمر ، والأمر لا يكون إلا مع ترتب فائدة ومصلحة ، فإمكان التعبُّد على فرض الأمر كافٍ في الأمر ، ثمَّ ما قرَّره من المحاكمة المنقولة عن العميدي قد عرفتَ بطلانها ؛ إذ القائل بالتخيير لا يقول بالإباحة حتى يقال إنَّها عقليَّة أو شرعيَّة .

ثمَّ إنَّ كلامه ـ على فرض تماميَّته ـ يختص بالخبرين الدال[1] أحدهما على الإباحة والآخر على الوجوب أو الحرمة ، فلا وجه لدعوى[2] الكليَّة ، ثمَّ على فرض التخيير البدوي أيضاً يمكن أن يقال : لا ثمرة في جعل كلا الخبرين ، إذ ينبغي حينئذٍ جعل ذلك المختار فقط .

وبالجملة فعلى فرض الإغماض عمَّا ذكرنا من لزوم التناقض لا مانع من جعلهما، من غير فرقٍ بين المقامات ، والفائدة[3] في الجعل إرائة الواقع ، والعمل على طِبْقِه إباحةً أو وجوباً أو غيرهما ، **فدعوى** أنَّ كون الفائدة[4] في الجعل لا يكفي ؛ بل لابدَّ أن يكون في المجعول ، ولا فائدة فيه[5] ؛ **مدفوعة** بأنَّ وجود المعارض وعدمه لا يتفاوت في هذا ، وكل فائدة[6] تفرض في الخبر الدال على الوجوب أو الحرمة أو غيرهما مع عدم المعارض ـ إذا كان مخالفاً للواقع ـ فهي متحققة[7] في صورة المعارضة أيضاً ؛ فتدبَّر !.

---

(١) في نسخة (د) : بدل كلمة «الدال» كتب «إلا أنَّ ».
(٢) في نسخة (ب): لدعواه .
(٣) في نسخة (د) : إذ الفائدة .
(٤) لا توجد كلمة «الفائدة» في نسخة (ب).
(٥) لا توجد كلمة «فيه» في نسخة «د» .
(٦) في نسخة (د) : فكل فائدة .
(٧) في نسخة (ب): فهي متحققة إذا كان مخالفاً للواقع .

﴿حكم المتعادلين بمقتضى الأخبار﴾

ثمَّ إنَّك قد عرفتَ حكم المتعادلين من حيث الأصل الأولي ؛ مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيَّة ، وأنَّ مقتضى القاعدة التساقط والرجوع إلى الأصل ، ولو كان ثالثاً، وأمَّا بملاحظة الأخبار فنقول : إنَّ الأخبار المستفيضة دلَّت على عدم التساقط ، وأنَّ المكلَّف مخيرٌ بينهما ، وهذه الأخبار وإن كانت معارَضَة بما دلَّ على الإحتياط والتوقف ، ومقتضى الثانية جواز الرجوع إلى الأصل المخالِف الذي هو في معنى التساقط -كما سيأتي بيانه - إلا أنَّه سيأتي أنَّ أخبار التخيير مقدمة وغيرها إمَّا مطروح أو محمول [١] على ما لا ينافيها.

هذا : والشيخ المحقق (ﷺ)[٢] - بعد أن بيَّن أنَّ مقتضى القاعدة بناءً على الطريقيَّة التوقُّف الذي مقتضاه الرجوع إلى الأصل المطابق ، وتساقطهما من حيث جواز العمل بهما إذا لم يكن أصل مع أحدهما ، والظاهر أنَّ مراده من ذلك وجوب الإحتياط حينئذٍ - قال [٣]: هذا ما تقتضيه القاعدة إلا أنَّ الأخبار المستفيضة ؛ بل المتواترة قد دلَّت على عدم التساقط مع فقد المرجِّح ؛ فإذا لم يحكم بالتساقط فهل الحكم التخيير أو العمل بما طابق منهما الإحتياط ، أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما ؛ كالجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام ؟ وجوه : المشهور الأول ؛ للأخبار المستفيضة ، بل المتواترة .. إلى آخره .

أقول :

أولاً : دعواه تواتر الأخبار في المقامين في محل المنع ؛ خصوصاً بالنسبة إلى الثاني ، إذ الأخبار الدالَّة على التخيير والإحتياط والتوقف ليست - فيما رأينا[٤] - بالغةً حدَّ التواتر ، فضلاً عن الأخبار الدالَّة على التخيير فقط .

فإن قلت : لعل نظره إلى الأخبار الدالَّة على الإحتياط بقول مطلق ، أو التوقف في الشبهات .

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : مطرح أو يحمل .
(٢) أثبتناها من نسخة (ب) و (د) .
(٣) فرائد الأصول : ٤ / ٣٩ ، مع اختلاف يسير .
(٤) بعدها في نسخة (ب): «أزيد من تسعة أو عشرة» بدل قوله «بالغة حد التواتر» .

قلت : تلك الأخبار لا تثمر في المقام ؛ إذ هي ليست واردة في الخبرين المتعارضين ، وأنَّ حكمهما عدم التساقط بناء على شمولها للمقام ، ومجرَّد إيجاب الاحتياط أو التوقف عند الشبهة[١] لا يستلزم عدم سقوط الخبر عن الحجيَّة ، بل هما من جهة مجرَّد الاحتمال كما هو واضح .

وثانياً : يظهر منه أنَّ كل واحدة من الفِرَق الثلاث من الأخبار ـ أعني أخبار التخيير والإحتياط والتوقف ـ مقتضاها عدم التساقط ، وأنَّ الحجَّة موجودة بين الخبرين ، وهذا بالنسبة إلى الطائفة الثالثة محلُّ منعٍ ، إذ دلالتها على ما ذكر مبنيَّة على دلالتها على وجوب الإحتياط بالبيان الذي ذكره ؛ من أنَّ التوقف في الفتوى الذي هو مفادها مستلزم للإحتياط في العمل ، كما فيما لا نصَّ فيه ؛ وهو ممنوع ، إذ التوقف في الفتوى سواء كان بمعنى عدم القول والإفتاء على طبق أحد الخبرين ، أو عدم العمل به على أنَّه حكم اللَّه ـ كما هو شأن العمل بالخبر ـ لا يستلزم إلا الرجوع إلى الأصول .

فإن قلت : يمكن دعوى دلالتها على الإحتياط على حسبما ذكر في أخبار التوقف عند الشبهة : وهو أنَّ المراد من التوقف : السكون وعدم المضي بارتكاب الفعل ، وهذا عين الإحتياط في العمل .

قلتُ : هذه الدعوى في المقام ممنوعةٌ ؛ إذ الكلام في المقام لا يختص بالخبرين المتعارضين في الشبهة التحريميَّة ، وهذا المعنى يناسب هذا المورد فقط ، فلا يستفاد من أخبار المقام أزيد من أنَّه لا يجوز العمل بأحد الخبرين بجعله مرآة الواقع وأنَّ مؤداه حكم اللَّه ، وأمَّا أنَّه ماذا يصنع في مقام العمل ؛ فلا يستفاد منها إلا أن يقال إنَّ سياقها يقتضي عدم الرجوع إلى الأصول ؛ وهو ممنوع ، فظهر أنَّ هذه الأخبار ليست منافية لمقتضى القاعدة .

فالأولى في البيان ما ذكرنا من أنَّ أخبار التخيير تدلُّ على عدم التساقط والعمل عليها ، وغيرها مطروحٌ [٢] أو محمولٌ على ما إليها يؤول ، وكيف كان ؛ فالمراد بالإحتياط الذي جعل أحد الوجوه في المقام ، وآستفيد من أخبار التوقف هو

---

(١) الجملة السابقة «بناء على شمولها المقام» قد جاءت في كلا النسختين (ب) و (د) هنا .
(٢) في نسخة (د) : مطرح .

الإحتياط ولو كان أحد الخبرين مطابقاً للأصول الأُخَر، والفرق بينه وبين التوقف الذي جعل مقتضى القاعدة يظهر في الرجوع إلى الأصل المطابق لو كان، فالتوقف المدلول عليه بالأخبار ـ بناءً على استلزامه الإحتياط ـ غير التوقف الذي جعل مقتضى القاعدة، فلا يَرِدُ على الشيخ (ﷺ)[1] ما أورده بعضُ الأفاضل[2] من أنَّ الأخذ بما طابق منهما الإحتياط أو الإحتياط المخالف ممَّا يلزمه التوقف؛ إذ المتوقف[3] لابدَّ له من الأخذ كذلك، وليسا قولين في مقابله حتى يجعلهما قسمين له؛ بعد بطلانه بالأخبار، آنتهى.

ومن الغريب أنَّه جعل كلاًّ من الأخذ بما طابق منهما الاحتياط فقط، والاحتياط المخالِف من مقتضى التوقف؛ مع أنَّهما متباينان، إذ الأول احتياط في الجملة، أي في خصوص صورة مطابقة أحدهما للإحتياط، دون صورة مطابقتهما معاً للإحتياط، فإنَّ مقتضى هذا الوجه التخيير في هذه الصورة، كما هو مفاد المرفوعة، والثاني احتياط في كلتا الصورتين، فكيف يمكن كونهما معاً مقتضى التوقف.

ثمَّ بعد تصريح الشيخ (ﷺ)[4] بأنَّ مقتضى القاعدة التوقف؛ بمعنى عدم حجيَّة كلٍّ من الخبرين والرجوع إلى الأصل المطابِق لو كان؛ الذي مقتضاه في صورة مطابقة أحدهما للإحتياط أن يعمل بما دلَّ على عدمه، لا وجه للتفوّه بما ذكره، وهذا ناشٍ عن المسامحة في المطلب.

ثمَّ على تقدير استفادة الإحتياط من أخبار التوقف: هل المراد الإحتياط المطلق ولو كان ثالثاً، بالنسبة إليهما[5]؟ فلو دلَّ كلٌّ منهما على وجوب شيء وآحتمل وجوب أمرٍ ثالثٍ وجب الإتيان بالجميع، ولو دلَّ أحدهما على استحباب شيء والآخر على إباحته، واحتمل وجوبه وجب الإتيان به، أو الإحتياط غير الخارج عنهما، ففي الصورة الأولى يجوز الاقتصار على الأمرين، وفي الثانية يجوز ترك ذلك

---

(١) أثبتنا هذا من نسخة (د).
(٢) هو الميرزا الرشتي في بدائع الأفكار: ٤١٦.
(٣) في نسخة (د): التوقف.
(٤) أثبتنا هذا من نسخة (د).
(٥) جاء بعد هذا في نسخة (د): أي الخبرين.

الشيء ؟ وجهان ؛ والظاهر الأول ، إذ المراد من الإرجاء إرجاء حكم الواقعة ، وأنَّ حكمه الواقعي ماذا ؟ ولازم إفادته الإحتياط وجوب الاحتياط في إدراك الواقع .

فإن قلت : إنَّ الإرجاء إنَّما هو من جهة أنَّ الحجَّة بينهما ؛ وهي غير معلومة ، ولازمه نفي الثالث .

قلتُ : المفروض تساويهما في ملاك الحجيَّة والمرجِّحات ، فلا يعقل أن تكون الحجَّة أحدهما المعيَّن واقعاً ، ويكون الإرجاء من جهة أنَّ الإمام عليه السلام عيَّن أنَّها[1] ما هي ؛ ولا وجه لجعل الحجيَّة ما يكون مطابقاً للواقع ، إذ ليس المدار في الحجيَّة على ذلك، فيكون المراد إرجاء حكم الواقعة ؛ لا إرجاء تعيين الحجَّة ، إذ لو كان هناك مميِّز للحجَّة عن غيرها بحسب نظر الإمام عليه السلام غير الأمور المفروض تساويهما فيها وجب عليه بيان نوعه .

نعم ؛ لو كان المراد حجيَّة كلٍّ منهما وأنَّ وجوب الإحتياط من جهة ذلك [2] تمَّ ما ذكر من نفي الثالث ، لكنَّ المفروض عدم استفادة ذلك من الأمر بالتوقف ، مع أنَّ لازم هذا أيضاً ليس الإحتياط في جميع المقامات ، إذ لو دلَّ أحدهما على وجوب شيء والآخر على عدم وجوبه فكما أنَّ الحجَّة دلَّت على الوجوب فكذلك الحجَّة دلَّت على عدم الوجوب على التقدير المذكور ، وليس المقام من تقديم المثبِت على النافي كما هو واضح .

فإن قلت : فعلى ما ذكرتَ لا تنفي الأخبار ـ ولو بناء على استفادة الاحتياط منها ـ التساقط ، إذ الرجوع إلى الثالث ـ إذا كان مطابقاً للإحتياط ـ من لوازم التساقط والمفروض البناء على عدمه .

قلتُ : التساقط المبني على عدمه هو التساقط بمعنى كون الخبرين كأن لم يكونا، بحيث يرجع إلى الأصل كائناً ما كان ، وما ذكر ليس تساقطاً بهذا المعنى ، بل هو احتياطٌ ، ولو كان مخالفاً للقاعدة ، ومن ذلك يظهر أنَّ ما ذكره الشيخ المحقق (قدس سره)[3]

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : يعين أنَّهما.

(٢) بعدها في نسخة (ب): إذ لو كان مفاد كل منهما وجوب شيء وفرض كونه حجَّة وجب الإتيان بهما..

(٣) أثبتنا هذا من نسخة (د).

في تعداد الوجوه في المسألة من الرجوع إلى الاحتياط ولو كان مخالفاً لهما ، يمكن أن يحمل على ظاهره من إرادة الاحتياط المطلق ، وإن كان مخالفاً لكلٍّ من الخبرين كالمثالين المتقدمين ، ولا يجب أن يحمل على خصوص [1] المخالِف ؛ لخصوص كل منهما ،كالمثالين اللذين ذكرهما بدعوى أنَّ المفروض أنّه بنى على عدم التساقط بمقتضى الأخبار ، والرجوع إلى الاحتياط المخالف لكليهما بالمعنى الذي ذكرنا ينافي مبناه من عدم التساقط ؛ إذ هو من لوازم التساقط ، وذلك لما عرفتَ من إمكان أن يكون غرضه من أنَّ المستفاد من أخبار عدم التساقط عدم التساقط بحيث يكون الأصل المطابِق مرجعاً ؛ كائناً ما كان ، والإحتياط بالمعنى المذكور ليس تساقطاً بهذا المعنى ، فيكون غرضه أنَّ الأخبار المستفيضة تدلُّ على عدم سقوط الخبرين كليهما ، بل إمَّا[2] لا يجب[3] الأخذ بأحدهما مخيَّراً أو يجب الأخذ بهما في الجملة ، وتطبيق العمل عليهما ، بمعنى دخلهما ولحاظهما في مقام إدراك الواقع ؛ لا بمعنى أنَّ أحدهما أو كليهما حجَّة حتى ينافي الإحتياط المطلق .

وممَّا ذكرنا ظهر آندفاع ما أُورِد عليه ـ بعد تخصيص كلامه بالإحتياط المخالف لخصوص كلٍّ من الخبرين كالمثالين اللذين ذكرهما ـ بأنَّ كون الاحتياط مرجعاً ولو كان مخالفاً لخصوص كل واحد منهما ينافي المبنى الذي ذكره ؛ فضلاً عمَّا إذا كان مخالفاً لهما ، إلا أن يُرَاد من المبنى مجرَّد عدم تساقطهما، وكونهما كأن لم يكن خبرٌ في البين ، بحيث يرجع إلى الثالث من دون تعيين أن يثبت على وجه التخيير أو التعيين ، وهذا المقدار لا ينفع إلا في نفي الثالث ، لا في جواز الأخذ بأحدهما في خصوص مؤداه .

وأنت خبيرٌ بأنّه على هذا لا وجه لجعل هذا في [4] مقابل[5] الأصل الأولي حيث إنَّ قضيَّته أيضاً ذلك ، إلا أن يقال إنَّ الحجَّة ـ بناء على الأصل ـ أحدهما في خصوص

---

(١) لا توجد كلمة «خصوص» في نسخة (ب).
(٢) لا توجد كلمة «إمَّا» في نسخة (ب).
(٣) في نسخة (د) هكذا : إمَّا يجب . . .
(٤) لا توجد كلمة «في» في نسخة (ب).
(٥) في نسخة (د) : قبال .

نفي الثالث، لا في مؤداه، وعلى تقدير ملاحظة الأخبار أحدهما في خصوص مؤداه وإن كان مردَّداً بين أن يكون على التعيين أو التخيير [١]؛ انتهى.

وجه الإندفاع: أنّه لم يجعل الاحتياط مرجعاً بمقتضى القاعدة حتى يكون منافياً لمبناه من عدم التساقط؛ بل مرجعاً تعبديّاً من جهة الأخبار، كيف؟ ولو كان المراد كونه مرجعاً من حيث القاعدة لَوَرَد عليه المنع من ذلك، ولو على تقدير كون الحجيّة [٢] أحدهما المعين الذي لا نعلمه، إذ لا نسلّم أنَّ لازم ذلك هو الإحتياط، فعلى هذا لا ينفع ما ذكره أخيراً في دفع الإيراد، فيكون مراده من [٣] دلالة الأخبار على عدم التساقط أنّها تدلُّ إمّا على وجوب العمل بأحد الخبرين مخيَّراً، كأخبار التخيير، أو على وجوب تطبيق العمل على كليهما؛ كأخبار الاحتياط، ومن المعلوم عدم كون هذا تساقطاً بالمعنى المتقدم، أي مع الرجوع إلى الأصل، خصوصاً بناء على تخصيص الاحتياط المخالِف في كلامه بالمخالِف لخصوص كلٍّ منهما، على ما بنى عليه المُورِد.

وبالجملة ليس غرض الشيخ (ﷺ) [٤] من دلالة الأخبار على عدم التساقط أنّها تدلُّ على كون أحد الخبرين حجّة: إمّا مخيَّراً أو معيَّناً، بل مجرَّد عدم الرجوع إلى الأصل ولو كان مطابِقاً لواحدٍ منهما؛ فتدبَّر.

[وجوه المسألة وصورها]

الثالث وعدمه ـ **التخيير**؛ وهو المنسوب إلى المشهور، والعمل بما طابق منهما الإحتياط، ومع مطابقتهما أو مخالفتهما له فالتخيير، ولم أجد به قائلاً، **والاحتياط** في صورة مطابقة أحدهما أو كلاهما له، وإلا فالتخيير، ولم أجد به أيضاً قائلاً، **والاحتياط المطلَق** وإلا فالتخيير، وهو المنسوب إلى الأخباريين من أصحابنا ويحتمل حمل كلامهم على الثالث.

---

(١) بدائع الأفكار: ٤١٦ – ٤١٧.
(٢) في نسخة (ب) و (د): الحجّة.
(٣) لا توجد كلمة «من» في نسخة (د).
(٤) أثبتنا هذا من نسخة (د).

ومن الغريب إسناد التوقف ـ الذي لازمه هذا ـ إلى الشيخ المحقِّق (ﷺ)[(١)]، مع أنَّ كلامه صريحٌ في الوجه الأول، ولعلّه من جهة أنّه قال: إنَّ مقتضى القاعدة ـ مع قطع النظر عن الأخبار ـ التوقف، لكن لا دخل له بالمقام، مع أنّه غير هذا التوقف،

والتفصيل بين حقوق اللّه فالتخيير، وحقوق الناس فالاحتياط، وهو المنسوب إلى الأمين الاسترابادي.

والتفصيل بين صورة[(٢)] الإضطرار إلى العمل بأحدهما فالأول، وبين غيرها فالإحتياط [(٣)]، وهو منسوبٌ إلى الحرِّ العاملي في الوسائل، ومنشأ الإختلاف الأخبار[(٤)]، حيث إنَّ بعضها دالٌّ على التخيير، وبعضها على الاحتياط المطابق ثمَّ التخيير.

ودعوى أنَّ ذكر الاحتياط فيه من حيث إنَّه مرجِّحٌ لا مرجع.

مدفوعة بأنَّ المبيَّن في محلِّه عدم إمكان كون الأصل مرجِّحاً، فلابدَّ أن يحمل على المرجعيَّة؛ فتأمَّل!.

وبعضها[(٥)] على التوقف؛ وقد فهموا منه الاحتياط بأحد الوجهين المتقدمين.

هذا ولا فرق في جريان هذه الوجوه بين القول باعتبار الأخبار من باب الظن الخاص، أو من باب الظن المطلق إذا قلنا إنَّ النتيجة حجيَّة الأسباب دون وصف الظن [(٦)]، وأمَّا بناء على حجيَّة وصف الظن، فلا يتصور التعارض [(٧)]، وما ذكرنا من

---

(١) أثبتنا هذا من نسخة (د).

(٢) في نسخة (د): صورتي.

(٣) في نسخة الأصل بعد هذه الكلمة كتب: ونسب إلى ابن أبي جمهور، والتفصيل بين المستحبات فالأول والواجبات فالإحتياط.. أقول: قد رُسِمَ في المتن فوق هذه العبارة ما بين أولها وآخرها هكذا: ح ذ / الي، ولعل مراده حذف هذه العبارة، وهي لا توجد في نسخة (ب)، ويوجد أصل النسبة إلى ابن أبي جمهور في نسخة (د).

(٤) جاء في نسخة (د) هكذا: ومنشأ الإختلاف اختلاف الأخبار.

(٥) هذه الجملة معطوفة على قوله: إنَّ بعضها دال..

(٦) وذلك باعتبار أنَّ السبب الذي هو كالخبر أو الشهرة أو قياس الأولويَّة لا تختلف سببيَّته من حيث هو بين كون منشأ حجيَّته الظن الخاص أو الظن المطلق، بخلاف ما لو كان بلحاظ وصف الظن فإنَّ الثابت بنحو الظن الخاص غير ما هو ثابت بنحو الظن المطلق.

(٧) وذلك لتقدم ما كان محصلاً للظن من باب الظن الخاص على ما كان من باب الظن المطلق.

عدم الفرق واضح ، خصوصاً بناء على تقرير دليل الإنسداد على وجه الكشف ، إذ معه يكشف عن حجيَّة ما يفيد الظن نوعاً على البناء المذكور ، إلا أن يقال بالإهمال من هذه الجهة ، وأنَّ القدر المتيقن صورة عدم المعارضة ؛ وهو ممنوعٌ [(١)]، كما يظهر من عمل العلماء والأصحاب ؛ فتأمَّل [(٢)]!.

فإن قلت: على تقدير التقرير على وجه الحكومة يكون الحاكم هو العقل ، وهو لا يحكم إلا بحجيَّة ما لا معارض له ، فلا يكون شيء من الخبرين حجَّة [(٣)]، فلا تجري الوجوه المذكورة .

قلتُ:

أولاً: يمكن أن يقال : إنَّ العقل يحكم بحجيَّة طبيعة الخبر المفيد للظن ؛ فيتصور التعارض ؛ فتأمَّل !

وثانياً: نقول إنَّ العقل وإن كان لا يحكم بالحجيَّة إلا أنَّ الأخبار العلاجيَّة الدالَّة على التخيير أو الاحتياط أو التوقف دالَّةٌ على حجيَّة الخبرين ، فتجري الوجوه المذكورة بملاحظتها .

ودعوى أنَّها إذا كانت متعارضة فلا تكون حجَّة بناءً على الظن المطلق ، **مدفوعة:**

أولاً: بكونها قطعيَّة من هذه الجهة .

وثانياً بأنَّه يحصل منها الظن بحجيَّة الخبرين ؛ وهو حجَّة .. مع إنَّها في الدلالة على حجيَّة الخبرين متطابقة ، وتعارضها في بيان أنَّ الحكم ماذا لا يضر[(٤)] بالدلالة المذكورة هذا ؛ بل أقول بناء على حجيَّة الظن المطلق ـ من باب صفة الظن أيضاً ـ لا يسقط باب التعارض ولا الوجوه المذكورة في المقام ، غاية الأمر[(٥)] أنَّ كيفيَّة البحث

---

(١) لا توجد كلمة «وهو ممنوع» في نسخة (ب).

(٢) لا توجد كلمة «فتأمل» في نسخة (ب).

(٣) إنَّما لا يكون شيء منها حجَّة وذلك لأنَّ شرط حجيَّة كل منهما عدم المعارض والفرض أنَّ كلَّ واحدٍ منهما يعارض الآخر، فيلزم كون كل منهما له معارض فلم يتحقق شرط الحجيَّة في أيٍّ منهما .

(٤) في النسخة كتبت : ما إذا لا يضر ؛ والصحيح ما كتبنا وهو الموافق للنسخة (د) .

(٥) في نسخة (د) هكذا : غاية البحث أنَّ كيفيَّة البحث .

مختلفة ، وذلك لأنَّ القائل بالظن الخاص يبحث عن باب التعارض من جهة تعارض الحجّتين ، وغرضه بيان أنَّ الحجّة الفعليّة [١] ماذا ؟ والقائل بالظن المطلق يبحث لتعيين الحجّة ؛ لأنَّ الحجّة عنده من الخبرين ما أفاد الظن فعلاً ، أو الظن الحاصل من الخبر، فلابدَّ له من ملاحظة وجوه التراجيح وأخبار التخيير والتوقف ؛ ليحصل له الظن .

فجميع ما يعمله القائل بالظن بالخبر[٢] في طريق اجتهاده في تعيين الحجّة التعبديّة يعمل[٣] هذا القائل أيضاً لتحصيل الظن ، ومنشأ حصول الظن هذه الأخبار ؛ فبملاحظة ما دلّ على الترجيح بالأعدليّة يحصل له الظن بأنَّ الحكم ما دلَّ عليه خبر الأعدل ، فيعمل به ؛ غاية الأمر أنّه إذا حصل له الظن في مورد من الموارد بغير خبر الأعدل يعمل بظنه ، لا بخبر الأعدل ، وهذا لا يضرُّ ،كما لو لم[٤] يكن الخبر معارَضاً ، وحصل له الظن بخلافه ، فإنَّه لا يضرُّ بحجيَّة أصل الخبر من حيث هو ، بمعنى أنَّه حجَّة إذا لم يحصل هذا الظن ، وكذا إذا حصل له الظن - بمقتضى أخبار التخيير - بأنَّ الحكم في التعادل هو التخيير ، فإنَّه يحكم بالتخيير . . وهكذا .

فحال هذا القائل حال من يقول بحجيَّة الأخبار من باب الظن الخاص ، إلا أنَّ المعتبر الخبر المفيد للظن الفعلي .

وبالجملة فيمكن - بناء على الظن المطلق - آختيار التخيير ؛ لترجيح أخباره على أخبار التوقف ، ويمكن العكس ، ويمكن التفصيل بالجمع بأحد الوجوه المذكورة، كما في سائر آجتهاداته التي مدركها الأخبار ، بمعنى أنَّ سبب حصول الظن هو الأخبار ، فلا فرق ؛ وهذا واضح .

ومن ذلك ترى أنَّ المحقق القمي (رحمه اللّٰه)[٥] مع قوله بالظن المطلق ذكر باب التعارض وتكلّم فيه من الأول إلى الآخر ، لكن على وجهٍ يناسب الظن المطلق ، وفي

---

(١) لا توجد كلمة «الفعليّة» في نسخة (د) .
(٢) في نسخة (د) هكذا : القائل بالظن الخاص في طريق اجتهاده.. .
(٣) في نسخة (د) : يعمله .
(٤) في نسخة (ب): كما إذا لم .
(٥) وفي نسخة (د) كتب : ﷺ .

المقام أيضاً رجّح القول بالتخيير ، وأجاب عن أخبار التوقف بما أجاب ، نعم لم يعتمد في الحكم بالتخيير على مجرّد أخباره ؛ بل عليها وعلى أمور أُخَر مثل الشهرة بين الأصحاب ، وكونه موافقاً لحكم العقل بالبراءة ، فإنّه قال ما ملخصه ـ بعد اختياره التخيير وإسناده إلى المعروف من محققي متقدمي الأصحاب ومتأخريهم ـ(١): إنَّ الكلام في التخيير مثل الكلام في الترجيح في أنّه لا يجوز الرجوع فيه إلى الأخبار، [ولا] سِيَّما مع اختلافها في تأدية المقصود ، فربَّما حكم فيها بالتخيير أولاً ، وربَّما حكم فيها بعد العجز عن الترجيح ، وهي مختلفة في أنّه يعدُّ أيٌّ (٢) من التراجيح ؟ فلا يعرف موضع التخيير الخاص به ، بحيث يرتفع الإشكال !.

نعم ؛ يظهر من كثير منها أنّه بعد العجز عن الترجيح الخاص ؛ نعم هذه الأخبار مؤيدةٌ للمختار ، وأمَّا ما دلَّ على التوقف فلا يقاوم ما دلَّ على التخيير ؛ لأكثريَّتها وأوفقيَّتها بالأصول وعمل المعظم .

ثمَّ ذكر محاملَ أخبار التوقف . . إلى أن قال : ويظهر لك قوَّة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول بالتوقف بملاحظة ما مرَّ في الأدلّة العقليّة أيضاً ، وأمَّا القول بالتساقط والرجوع إلى الأصل فهو ضعيفٌ أيضاً ؛ لأنَّ بعد ملاحظة ورود الشرع والتكليف ، و[لا] سِيَّما بعد ملاحظة الأخبار الواردة في ورود حكم كلِّ شيء وأنّه مخزون عند أهله ، يحصل الظن بأنَّ حكم اللّه في هذه المادَّة الخاصة هو مقتضى إحدى الأمارتين ؛ لا أصل البراءة ، خصوصاً بعد ملاحظة الأخبار الواردة في التخيير، وفي أنَّ الخلاف منّا (٣) ، وأنّه أبقى لنا ولكم ، فلا يجوز ترك المظنون ، نعم أصل البراءة يقتضي عدم التكليف بواحدٍ معيَّنٍ منهما، وكيف كان ؛ فالمذهب هو التخيير ؛ انتهى .

والحاصل : إنّه لا ينبغي التأمُّل في جريان الوجوه المذكورة ـ بناء على الظن المطلق ـ فكلٌّ من أصحاب الوجوه يرجِّح وجهاً بناء عليه ، لدعواه أنّه المظنون

---

(١) قوانين الأصول : ٤٠٥ .

(٢) في نسخة (ب): «يُعدَّان» بدل «يُعدُّ أي»، وفي نسخة (د): بَعْدَ أيٍّ .

(٣) كما وردت به بعض الأخبار «أنا خالفت بينهم» . . .

بملاحظة الأخبار والجمع بينها[١].

وعن بعض الأفاضل[٢] أنّه قال - بعد ذكره الوجوه المذكورة - أنّها إنّما تجري بناء على اعتبار الأخبار من باب الظن الخاص، وأمّا على الظن المطلق فليس في البين حجّة مجعولة حتى يختلفا عند التعارض؛ بل لابدّ في الخبرين الواقعين في المسألة الفرعيّة من التوقف والرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما؛ لا الثالث، ولحصول[٣] الظن بنفيه؛ قال: لكنّ هذا إذا قلنا بأنّ نتيجة الإنسداد[٤] حجيّة الأسباب والأمارات، وأمّا بناء على كون حجيّتها صفة الظن فلا تعارض في البين؛ بل المرجع الظن الحاصل من أيّهما كان، ثمّ قال: وحينئذٍ فلا وجه لما في القوانين من التخيير؛ سيّما مع نسبته إلى محققي الأصحاب، مع أنّه من القائلين بالظن المطلق. ولعلّه[٥] لذا ربّما يوجه كلامه بأنّ حكمه التخيير من جهة حصول الظن من إخباره، ولكنّه يتم إذا كان مفادها التخيير بين الخبرين لا الحجّتين المتعارضتين. فعلى الثاني لا يتم؛ إذ لا حجّة[٦] في البين كي تجري الأخبار.

فالأولى أن يوجّه كلامه بأنّه لمّا كان المرجع عنده في الشبهات حتى المقرونة بالعلم الإجمالي هو البراءة، فاللازم على أصله التخيير الذي مرجعه إلى البراءة عن التعيين، وهذا عين التخيير في العمل، إذ ليس مراده التخيير في الفتوى؛ انتهى.

قلتُ: قد عرفتَ ما فيه ممّا ذكرنا، وأنّ إيراده على المحقق القمي (ﷺ)[٧] ليس في محلِّه، مع أنّه - بناء على ما ذكره - ورود الإيراد عليه إنّما هو في ذكر أحكام التعارض كليّة؛ لا خصوص حكمه بالتخيير؛ لأنّه من القائلين باعتبار صفة الظن لا الأسباب والأمارات النوعيّة.

---

(١) لا توجد هذه الكلمة «بينها» في نسخة (ب).
(٢) الفصول الغرويّة: ٤٢٧.
(٣) في نسخة (ب)هكذا: لحصول.
(٤) في نسخة (د): حجيّة دليل الإنسداد.
(٥) لا توجد هذه الكلمة «ولعله» في نسخة (ب).
(٦) في نسخة (د): حجيّة.
(٧) أثبتنا هذا من نسخة (د).

ثمَّ ما آختاره من التوجيه خلاف صريح كلام المحقق كما عرفتَ ، مع أنَّه قائل بالتخيير حتى في مورد لا تجري البراءة ، كالأخبار الواردة في حقوق الناس والفروج والدماء ونحوها.. ولا يمكن بأن يكون من جهة البراءة ؛ وهذا واضح .

ثمَّ إنَّ الحق من الوجوه المذكورة هو التخيير ؛ لأنَّه مقتضي الجمع بين الأخبار المختلفة في المقام ، لأنَّ الجمع بينها وإن كان يمكن بوجوهٍ ، إلا أنَّ وجهها أحد الثلاثة التي نتيجتها التخيير وتقديم أخباره .

بيان ذلك : إنَّ هاهنا طوائف من الأخبار :

[الطائفة الأولى]:

منها: مرفوعة زرارة[١] الدالَّة على الأخذ بالخبر الموافِق للإحتياط بعد فقد المرجِّحات ، ومع موافقتهما أو مخالفتهما له فالتخيير ، وعدُّ هذه طائفة مستقلة بناء على كون الاحتياط المذكور فيها مرجعاً أوليَّاً [٢]، والتخيير مرجعاً ثانوياً بعد الأول ، وأمَّا بناء على كون موافقة أحد الخبرين للإحتياط مرجعاً[٣] له فهي من أخبار التخيير ، غاية الأمر أنَّها زادت على المرجِّحات مرجِّحاً آخر وهو الاحتياط الموافِق لأحدهما.

[الطائفة الثانية]:

ومنها: ما دلَّ على التخيير ؛ وهو أخبار :

منها : المرفوعة على الوجه الثاني .

ومنها: الخبر المروي في الإحتجاج [٤] عن الحميري عن الصاحب عليه السلام في استحباب التكبير بعد التشهد في الركعة الثانية ، حيث قال عليه السلام في ذلك حديثاً .. إلى أن قال : «.. **وبأيِّهما أخذتَ من باب التسليم وسعك** » .

والإشكال فيه من جهة أنَّ وظيفة الإمام عليه السلام ليس إلا بيان حكم الواقعة لا بيان

---

(١) عوالي اللآلي : ٤ / ١٣٣ ، حديث ٢٢٩ .
(٢) في نسخة (ب) و (د) : أو لا .
(٣) في نسخة (د) : مرجِّحاً .
(٤) الاحتجاج : ٢ / ٣٠٤ ، الوسائل : الباب ١٣ من أبواب السجود ـ الحديث ٨ .

أنّه[١] اختلفت فيه الروايتان ، ومن جهة أنَّ الخبر الثاني أخص من الأول ؛ فلا وجه لجعلهما متعارضين ، والحكم بالتخيير .

مدفوع بأنَّ الأول لعلّه من جهة بيان الوظيفة عند التعارض ، وتعليم علاجه ، ولا يضر عدم بيان حكم الواقعة بعد كونه على وجه الإستحباب وعدم اعتبار نيَّة الوجه ، والثاني بأنَّ الخبر الثاني لعلّه كان عامّاً ، ونقله الإمام عليه السلام بالمعنى ، وكيف كان فلا يضر الإشكالان المذكوران في الخبر ، بحيث يسقط عن الحجيَّة في مقامنا .

ومنها: خبر الحسن بن الجهم[٢] عن الرضا عليه السلام ؛ وفيه : «.. **فقلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا يعلم أيُّهما الحقُّ ؟ فقال عليه السلام إذا لم تعلم فمُوسَّع عليك بأيِّهما أخذت** ».

ومنها: خبر الحارث بن المغيرة[٣] عن أبي عبدالله قال : «**إذا سمعت من أصحابك الحديث ، وكلُّهم ثقةٌ فمُوسَّعٌ عليك حتى ترى القائم**[٤] **فتردَّه إليه** ».

ومنها: حسنة سماعة[٥] عن أبي عبدالله عليه السلام في خبرين أحدهما يأمر والآخر ينهى ، قال عليه السلام : «**يرجه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه**» ، ودلالة هذا الخبر إنّما هي على تقدير أن يكون المراد من الإرجاء إرجاء تعيين الواقعة ، والمراد من قوله «**فهو في سعة**» السعة في العمل بالخبرين ، وأمّا بناء على إرادة السعة من حيث الرجوع إلى الأصل [٦]، فيكون دليلاً على التساقط والتوقف[٧] والرجوع إلى الأصل المطابق ، كما أنّه بناء على إرادة إرجاء نفس الواقعة ، وعدم العمل بشيء من الخبرين ، وكون المراد من السعة السعة في الإرجاء فيكون[٨] دليلاً على الإحتياط .

فإن قلت : كيف يمكن حمل الإرجاء على هذا المعنى ، مع أنَّ الأمر دائرٌ بين

---

(١) سقطت كلمة «لا بيان أنّه» من نسخة ب ، وفي نسخة (د): لا أنّه .
(٢) وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٤٠ .
(٣) وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٤١ .
(٤) في نسخة (ب): القائم (عليه السلام) .
(٥) الكافي : ١ / ٥٣ ، وسائل الشيعة: ٢٧ / الباب ٩ ، حديث ٥ .
(٦) كلمة «الرجوع إلى الأصل» لا توجد في نسخة (ب).
(٧) في نسخة (د) : أو التوقف .
(٨) في نسخة (ب): يكون .

المحذورين ، ولا يمكن فيه إرجاء العمل والإحتياط .

قلتُ : الإحتياط [١] يمكن تصوره[٢] إذا كان الوجوب على تقديره موسَّعاً ، فإنَّه يمكن تأخير العمل بأن لا يفعل ولا يترك بعنوان الحرمة ؛ بل يترك بعنوان الإحتياط ، وبعد السؤال إن كان الحكم الوجوب فيأتي به ، وإن كان الحكم الحرمة فيترك في بقيَّة المدَّة أيضاً ، فالإحتياط في هذه الصورة ممكنٌ في صورة الدوران بين الوجوب والحرمة ، ويؤيد ما ذكرنا من الإحتمال خبرُ سماعة بن مهران[٣] حيث قال عليه السلام في خبرين أحدهما يأمر والآخر ينهى «**لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك فتسأل عنها، فقلت : لابدَّ أن نعمل بواحد منهما ؟ قال : خذ بما فيه خلاف العامَّة** » .

ومن ذلك ظهر أنَّه لا وجه لما ذكره بعضهم من الحكم بإجمال هذه الرواية من جهة نهيه عن العمل بواحدٍ منهما حتى يسأل ، مع أنَّ الأمر دائرٌ بين المحذورين ، ولا يمكن عدم العمل بواحد منهما ؛ فتدبَّر !.

وربَّما يستشكل في دلالة الرواية : بأنَّ موردها الدوران بين الوجوب والحرمة ، وفي هذا المورد العقل يحكم بالتخيير ، فحكم الإمام عليه السلام بالتخيير بين الخبرين يكون إرشاداً إلى حكم العقل ، فلا ينفع في التخيير في سائر المقامات .

قلتُ :

أولاً : بعد ما ذكرنا من الإحتمال نمنع كون العقل حاكماً بالتخيير ، لإمكان الإحتياط بالوجه الذي ذكرنا .

وثانياً : إنَّ حكم الإمام عليه السلام إنَّما هو بالتخيير بين الخبرين ، والعقل لا يحكم إلا بالتخيير بين الفعل والترك ؛ لا التخيير بين الخبرين إلا أن يحمل التخيير الشرعي أيضاً على العملي ، وهو بعيدٌ ، مع إنَّه إذا ثبت التخيير بين الخبرين ـ ولو تخييراً عمليّاً في الصورة المذكورة ـ يتم في غيرها بالإجماع المركَّب ، إذ لا قائل بالفصل مع الحكم بالتخيير بين الخبرين .

---

(١) قوله «الإحتياط» لا يوجد في النسخة (ب) و (د) .

(٢) في نسخة (د) : تصويره .

(٣) الإحتجاج : ٢ / ١٠٩ ، عنه : وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ٤٢ .

نعم ؛ لو أريد أنَّ الرواية ليست ناظرة إلى التخيير بين الخبرين ، بل إلى حكم الأصل والعقل ، فيرجع إلى الاحتمال السابق .

وممّا ذكرنا ظهر أنَّ اختصاص الخبر بالصورة المذكورة ـ بناء على الوجه الأول ـ لا يضر بالإستدلال للكليَّة ؛ لما عرفتَ من الإجماع المركَّب ، فمع فرض كونها ناظرة إلى التخيير بين الخبرين يكون دليلاً على الكليَّة .

ومنها: ما رواه في الكافي [1] بعد الحسنة المذكورة قال : وفي رواية أخرى **«بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»** ، والظاهر أنَّ مراد الكافي أنّه من تتمة الخبر السابق لكن لا نعلم أنّه في موضع قوله عليه السلام **«فهو في سعة حتى يلقاه»**، أو قبله أو بعده ، ويحتمل أن يكون مراده ذكر رواية أخرى لا دخل لها بالسابق ، وعلى أي حالٍ دلالتها واضحة وعلى تقدير كونها من تتمة السابق يؤيد دلالة السابق أيضاً ؛ كما لا يخفى .

ومنها: ما في ديباجة الكافي [2] بعد حكمه بالتخيير بين الخبرين المتعارضين من قوله: .. لقوله عليه السلام **«بأيّهما أخذتم[3] من باب التسليم وسعكم»** .

والظاهر أنّه غير الروايات السابقة وإن كان يحتمل أن يكون غرضه النقل بالمعنى ؛ لكن اختلاف التعبير دليلٌ على الاستقلال ، ويؤيده نقله عن العالم عليه السلام ، والمراد به عليه السلام بحسب الإصطلاح موسى بن جعفر عليه السلام ، والأخبار السابقة ليست منقولة عنه عليه السلام فتأمَّل !

فإنّه نقل قبل هذه الفقرة بعض فقرات المقبولة وأسنده إلى العالم ، مع أنَّ المقبولة مرويَّة عن أبي عبدالله عليه السلام فيظهر أنَّ مراده من العالِم الإمام عليه السلام لا خصوص السابع .

ومنها: خبر العيون [4] عن الرضا عليه السلام ، وفيه ـ بعد ذكر العَرْضِ على الكتاب والسنَّة ـ بيان طويل : **«فما كان في السنَّة موجوداً منهيّاً عنه نهي حرام ، أو مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر إلزامٍ ، فاتَّبعوا ما وافق نهي رسول الله صلى الله عليه وآله وأمره ، وما كان في السنَّة نهي**

---

(١) الكافي : ١ / ٨ .

(٢) الكافي : ١ / ٨.

(٣) في سائر النسخ : أخذت ، والإصلاح من المصدر .

(٤) عيون أخبار الرضا : ٢ / ٢١ ، عنه : وسائل الشيعة : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي، حديث ٢١ .

إعافة أو كراهة ، ثمَّ كان الخبر الآخر خلافه ، فذلك رخصة فيما عافه رسول اللّه ﷺ وكرهه ولم يحرمه ، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً ، وبأيِّهما شئتَ وسعك الإختيار من باب التسليم والإتباع ، والردّ إلى رسول اللّه ﷺ «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فرُدُّوا إلينا علمه ، فنحن أولى بذلك ، ولا تقولوا فيه بآراءكم وعليكم بالكفّ والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا».

وجه الاستدلال : أنّه ﷺ حكم بالتخيير بين الخبرين فيما لو لم يكن أحدهما مخالفاً للسنَّة الإلزاميَّة ، ولا يضر خصوصيَّته بالصورة المذكورة ، بعد أن كان الفرض عدم المخالفة للسنَّة [١]، فيشمل ما إذا لم يكن في السنَّة ما يوافق أحدهما أو يخالفه، فذكره من باب المثال ، أو نقول يلحق به بالإجماع المركَّب .

ولكنَّ الإنصاف عدم دلالة الرواية ؛ لأنَّ الفرض ليس التخيير[٢] بين الخبرين ، بل التوسيع إنَّما هو من جهة أنَّ الحكم غير إلزامي يجوز تركه ، فالعمل بالخبر المخالِف في الحقيقة عمل بقول رسول اللّه ﷺ ؛ حيث إنَّه لما أمر أو نهى لا مع الإلزام ، فقد أذن ورخَّص في خلافه، كيف ؟ ولو كان الغرض التخيير بين الخبرين لم يكن وجهٌ للحكم بالرد إليهم ، والكفِّ والوقوف في آخره ، إلا أن يقال إنَّ المراد من آخره التوقف عن الإفتاء ، وتعيين الحكم في الواقعة ، فلا ينافي التخيير في العمل ، لكن ينافيه جعله مقابلاً للأخذ بأيِّهما يشاء[٣] ، حيث إنَّه بعد حكمه بالأخذ بأيِّهما شاء في الصورة السابقة قال ﷺ في الصورة اللاحقة بالتوقف ، فيعلم من ذلك أنَّه ليس المراد خصوص التوقف في الفتوى بعد حمل السابق على التخيير في العمل .

فالإنصاف ما ذكرنا من عدم إرادة التخيير الذي يفيدنا حتى في الصورة المفروضة فيه ، بل المراد التخيير من جهة معلوميَّة عدم كون الحكم إلزاميَّاً ، ومن ذلك يظهر عدم دلالة الرواية على ما ذهب إليه صاحب الوسائل [٤] من اختصاص التخيير بغير

---

(١) من قوله «الإلزاميَّة ـ إلى قوله ـ للسنة» لا يوجد في نسخة (ب).
(٢) في نسخة (د) : ليس من التخيير.. .
(٣) في نسخة (ب) و (د) : شاء .
(٤) ذكر صاحب الوسائل هذا المفاد في تعليقه على الحديث السادس من أحاديث الباب التاسع ←

الإلزاميّات .

ومنها: ما رواه علي بن مهزيار في الصحيح [١] قال : «**قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام : أختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر ؛ فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل ، وروى بعضهم أن لا يصلّيهما إلا على وجه الأرض ؛ فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك . فوقّع عليه السلام : مُوسَّعٌ عليك بأيّة عملت**»، والاستدلال به مبني على أن يكون المراد التوسيع في العمل بالخبرين ؛ كما هو ظاهر الرواية ، ويحتمل أن يكون المراد بأيٍّ من الوجهين عملتَ ، فالغرض بيان جواز الأمرين واقعاً ، ويؤيد هذا أنَّ وظيفة الإمام عليه السلام بيان الحكم الواقعي ؛ خصوصاً مع أنَّ الراوي سأل عن فعل الإمام عليه السلام وأنَّه كيف هو ، وحمله على بيان الوظيفة عند التعارض كما ذكرنا في خبر الحميري لا داعي إليه ، ولعلَّه لذا قال في الوافية[٢] - بعد نقلها - : وفي دلالة الرواية على ما نحن فيه نظرٌ ظاهر .

وهذه الأخبار كما ترى ! أغلبها شاملة بعمومها لجميع الصور من زمان الحضور والغيبة ، والعبادات والمعاملات ، وحقوق الله وحقوق الناس ، وموارد المخاصمات وغيرها ، وحالة إمكان[٣] الرجوع إلى الإمام عليه السلام وعدمه ، والإلزاميّات وغيرها، وصورة إمكان الإحتياط وعدمه ، وصورة الإضطرار إلى العمل وعدمه ، بل بعضها كالصريح في زمان الحضور ، كخبر سماعة وخبر الحارث بن المغيرة - بناء على أن يكون المراد من القائم عليه السلام فيه مطلق الإمام عليه السلام ؛ لا خصوص الحجّة عليه السلام ، نعم ليس فيها ما يكون صريحاً في حقِّ الناس ، ولا يضر اختصاص بعضها بالأمر والنهي كما

⬅

من أبواب صفات القاضي أثناء تعليقه على رواية الكافي «بأيهما أخذت..» قال: وجه الجمع حمل الأول على الماليّات والثاني على العبادات المحضة، لما يظهر من موضوع الأحاديث، أو تخصيص التخيير بأحاديث المندوبات والمكروهات لما يأتي من حديث الرضا عليه السلام المنقول في عيون الأخبار .

(١) التهذيب : ٣ / ٢٢٨ باب ٢٣ الصلاة في السفر ، حديث ٩١ ، الوسائل : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٤٤ .

(٢) الوافية : ٣٢٥ .

(٣) في نسخة (ب): الإمكان .

عرفتَ ،كما لا يضرُّ عدم تعرضها للمرجِّحات أو بعضها ، وإطلاقها في التخيير ولو مع وجود المرجِّح بعد وجود الدليل على وجوب الأخذ بها، فلا وجه للخدشة فيها من هذه الجهة كما صنعه المحقق القمي (رحمه اللّٰه) .

الطائفة [١] **الثالثة** [٢] **:** الأخبار الدالة على التوقف والإحتياط ، وهي أخبار :

منها : العمومات الدالَّة على وجوب التوقف عند الشبهة أو الإحتياط [٣]؛ فإنَّ الخبرين المتعادلين من أفرادها قطعاً ، كما يدلُّ عليه ذيل المقبولة ؛ حيث علل الإرجاء بقوله : «**فإنَّ الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات**» .

ومنها : ذيل المقبولة[٤] حيث قال فيها: «..**إذا كان كذلك فأرجِهْ حتى تلقى إمامك فإنَّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الإقتحام في الهلكات**» ، وفي [٥] ظاهر الإرجاء فيها إرجاء الواقعة ، وعدم فصل الخصومة بعد تساوي الخبرين ، فيكون المراد التوقف في مقام العمل والإحتياط ، خصوصاً بملاحظة التعليل ؛ لكنَّ الظاهر الاختصاص بحال الحضور ، وإمكان الرجوع إلى الإمام عليه السلام ، كيف ؟ ولا يعقل إرجاء الدَّيْن والميراث إلى الأبد ، والاحتياط غير ممكنٍ إلا بالصلح .. ونحوه ، ولا دلالة فيها عليه ، نعم موردها مختص بالدَّيْن والميراث ، لكن لا يضرُّ بعدم [٦] الحكم ـ كما تخيَّله المحدِّث الاسترابادي ـ وقرَّره عليه بعض الأفاضل ، إمَّا لما ذكره المحقق القمي (رحمه اللّٰه) من أنَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد ، إذ التعليل عامٌّ ، وإمَّا لأنَّ الظاهر من سياق الخبر عدم الإختصاص ، وكون الحكم المذكور فيه[٧] لكل خبرين متعارضين ، ولذا يتعدى الاسترابادي إلى سائر حقوق الناس [٨]، وعمل

---

(١) للتناسب مع ما ذكره سابقاً من كونها عدَّة طوائف :كتبنا هنا كلمة «طائفة» بدل «فرقة» .
(٢) في نسخة الأصل كتبت الثانية ، إلا أنَّها في النسخة (ب) و (د) كتبت الثالثة ؛ وهو الصواب .
(٣) وهي كثيرة لا تحصى ؛ فلاحظ الوسائل : ٢٧ / الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي : الحديث ١ و ٢ و ١١ و ١٣ و ١٥ و ٢٣ و ٢٧ و ٤٣ و ٥٠ وغيرها .
(٤) تقدم تخريجها .
(٥) لا توجد كلمة «في» في نسخة (ب) و (د) .
(٦) في نسخة (ب): بعموم ، وهو المناسب للمقام .
(٧) لا توجد في نسخة (ب).
(٨) هكذا في النسخ .

بالمرجّحات المذكورة فيها جلُّ العلماء في جميع الأخبار المتعارضة ، ولم يناقش أحدٌ [١] منهم فيها بالإختصاص بالموردين المذكورين ، **وإذا** كان الترجيح كذلك ؛ فالتوقف مثله .

هذا ؛ وأمّا تخيل استفادة العموم منها من حيث استشهاد الإمام عليه السلام فيها بحديث التثليث فإنّه يدلُّ على أنّه عليه السلام جعل الخبرين المتعارضين من الشبهة ، فيكون قوله: عليه السلام **«إنّما الأمور ثلاثة..إلى آخره»** دليلاً على التوقف في كلِّ خبرين متعارضين ، فلا وجه له ، وذلك لأنّه لم يجعل الخبرين المتعارضين من الشبهة ، ولم يستدل بحديث التثليث لذلك ، بل جعل الشاذ النادر داخلاً تحت الشبهة ؛ وهذا واضح .

ومنها : خبر سماعة السابق ؛ بناء على الإحتمال الذي ذكرنا .

ومنها : ذيل خبر العيون [٢]، وظاهره التوقف في العمل لقوله عليه السلام : **«وعليكم بالكفّ والتثبت والوقوف..إلى آخره»** ؛ في مقابل ترخيصه العمل بالخبرين في الفرض السابق ، وإن كان من جهة أنَّ الحكم غير إلزامي ؛ لأنَّ المقابلة تقتضي عدم الرخصة في العمل في هذه الصورة .

ومنها : خبر سماعة بن مهران [٣] قال : **«سألت أبا عبدالله عليه السلام : يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ ، والآخر ينهانا عنه قال (عليه السلام)[٤]: لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك فتسأله عنه ، قلتُ : لابدَّ أن نعمل بأحدهما، قال (عليه السلام)[٥]: خذ بما فيه خلاف العامّة»**، وهذا الخبر كالصريح في التوقف في مقام العمل ، بل صريحٌ ووارد في حق الله أيضاً ، إلا أنّه ربّما يستشكل فيه بأنّه لا معنى لعدم العمل بهما في مورده من الدوران بين المحذورين ، فهو مجملٌ ساقط عن الإعتبار ، لكن قد عرفتَ دفع هذا الإشكال سابقاً .

نعم ؛ يمكن أن يستشكل فيه بأنّه قدَّم التوقف على الرجوع إلى المرجّح ، وهو

---

(١) هكذا في نسخة (ب)، وكانت في الأصل : واحد .
(٢) عيون أخبار الرضا : ١ / ٢٤ .
(٣) الإحتجاج : ٢ / ١٠٩ ، وسائل الشيعة : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٤٢.
(٤) أثبتناها من نسخة (ب).
(٥) أثبتناها من نسخة د .

خلاف عمل الأصحاب، فلابدَّ إمَّا من طرحه أو حمله على ما قبل الفحص، فيسقط عن الإستدلال؛ لأنَّ وجوب التوقف قبل الفحص مُسلَّم، إلا أن يدفع بأنَّ عدم العمل بالخبر من جهةٍ لا يقتضي طرحه بالمرَّة، فنأخذ[1] بظاهره من وجوب التوقُّف، ولا نعمل به من حيث تقديمه على الترجيح؛ فتدبَّر![2].

ومنها: ما في السرائر عن موسى بن محمد قال [3]: «**كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن العلم المنقول [4] عن آبائك وأجدادك؛ قلت [5]: قد اختلف علينا فكيف العمل به على اختلافه والردُّ إليك فيما اختلف فيه فكتب: ما علمتم أنَّه قولنا فألزموه[6]، وما لم تعلموا فردُّوهُ إلينا**»، وهذا الخبر أيضاً ظاهر في التوقف وعدم الأخذ بالخبرين، إلا أنَّه لا يبين[7] الإحتياط؛ بل هو ساكتٌ عن أنَّ الحكم هو الإحتياط أو الرجوع إلى الأصل.

ومنها: خبر سماعة بناء على أحد الوجوه السابقة.

ولا يضر في هذه الأخبار أيضاً الإختلاف من حيث ذكر المرجِّحات وتركها كما هو واضح؛ هذا.

ولا يخفى أنَّه ينبغي طرح الطائفة الأولى **إمَّا** لما ذُكِرَ من أنَّ عدَّها طائفة مستقلَّة مبني على كون الإحتياط مرجعاً فيه، وهو ممنوع؛ بل الظاهر أنَّه مرجِّح، فيدخل في أخبار التخيير، **وإمَّا** لعدم القائل بالأخذ بالاحتياط أولاً، ثمَّ التخيير؛ كما هو مفادها، سواء جعل الاحتياط مرجعاً أو مرجِّحاً، إذ العلماء بين قائل بالتخيير مطلقاً، وبالتوقف كذلك، أو على التفاصيل المتقدمة، وأمَّا القول بوجوب أخذ الخبر الموافِق للاحتياط ومع [8] عدمه فالتخيير فلم نَرَهُ، وإن جعل الاحتياط مرجِّحاً؛ إذ

---

(١) في نسخة (ب): فنأخذه.

(٢) أقول: هذا مبتنٍ على التبعيض في حجيَّة الحجَّة من المفاد الواحد، فإن تمَّ هذا المبنى صح البناء عليه وإلا فلا.

(٣) نقله عنه في البحار: ٢ / ٢٤٥.

(٤) بعدها في نسخة (ب) و (د): إلينا، وفي المصدر.

(٥) لا توجد كلمة «قلت» في نسخة (ب).

(٦) في نسخة (د): فالتزموه.

(٧) في نسخة (د): لا يبيِّن.

(٨) لا توجد كلمة «مع» في نسخة (ب).

القائل بالترجيح بالإحتياط يقول بأنَّ موافقة الأصل مرجِّح - أيَّ أصلٍ كان - لا خصوص الاحتياط ، فهذه الفقرة من خبر زرارة غير معمول بها ، فينبغي عدُّه من أخبار التخيير ، فهٰهنا[1] طائفتان من الأخبار .

ثمَّ لا يخفى أنَّ علاج تعارض الطائفتين منحصرٌ في الجمع بحسب الدلالة ، ولا ينظر إلى الترجيحات الصدوريَّة ، وذلك لأنَّ الظاهر أنَّ صدور كلتا الطائفتين قطعي ، والرجوع إلى المرجِّحات السنديَّة فرع عدم القطع بالصدور ، نعم يمكن الخدشة في صدور كل واحدٍ واحدٍ ؛ فإذا تأملنا في دلالة بعضها يمكن منع صدور البقيَّة مثلاً من كل واحد من الطرفين ، والفرض أنَّ اعتبار المرجِّح السندي لمجموع إحدى الطائفتين لا يمكن ، وكذا لا ينظر إلى مرجِّح جهة الصدور ، إذ هو إن كان فبالنسبة إلى أخبار التوقف ، إذ هي مخالِفَةٌ للعامَّة ، ومذهبهم التخيير على ما قيل ، ولا يمكن حمل جميع أخبار التخيير على التقيَّة ؛ لاشتمال بعضها على الأخذ بمخالفة العامَّة [2]، وللتعبير في بعضها بالأخذ من باب التسليم[3] ، وهذا يدل على أنَّ الإمام عليه السلام واجب التسليم لأمره ، فهو منافٍ[4] لصدوره تقيَّة .

نعم ؛ هذه العبارة لا تنافي الحمل على التقيَّة بمعنى الإتقاء ؛ كي لا يعرف الراوي في عمله بغير التخيير في الخبرين المتعارضين ، وعلى فرض جريان هذين النوعين من الترجيح في المقام ، فلا تأمُّل في تأخرهما عن الجمع الدلالي ؛ فلابدَّ أولاً[5] من ملاحظة وجوه الجمع .

ثمَّ لا يخفى أيضاً أنَّ عمومات أخبار التوقف والإحتياط لا تنفع في المقام ، إذ أخبار التخيير أخص منها، فلا يمكن شمولها للمقام ؛ إلا بعد علاج أخبار التخيير بغيرها ، مع أنَّها معارضة بعمومات[6] أخبار البراءة ، وأدلَّة سائر الأصول ، وهي وإن

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : فهنا .
(٢) كما في خبر علي بن مهزيار .
(٣) كما في العيون عن الرضا عليه السلام .
(٤) أثبتناه من نسخة (ب) و (د) ، وفي نسخة الأصل : مناسب .
(٥) لا توجد كلمة «أولاً» في نسخة (ب).
(٦) في نسخة (د) : بعموم .

لم تكن دليلاً على التخيير إلا أنّها تصلح لمعارضة عمومات التوقف، نعم يستفاد من ذيل المقبولة شمول تلك العمومات للمقام؛ فبملاحظتها تعارض أخبار التخيير، ولا تنفع خصوصيتها؛ لأنَّ المقبولة تجعل تلك العمومات نصاً في المقام؛ لكن لازم الأخذ بذيل المقبولة الحكم بالاحتياط في الشبهات البدويّة أيضاً؛ إذ لا يمكن تخصيص عمومات أخبار التوقف بخصوص الخبرين المتعارضين.

والحاصل أنَّ القائل بالبراءة في الشبهات البدويّة ليس له التمسك بهذه العمومات في المقام، فينحصر طرف المعارضة لأخبار التخيير في الأخبار الخاصّة، وحينئذٍ نقول يمكن الجمع بينهما بوجوه:

أحدها: ما[1] عن المجلسي [2] من حمل أخبار التوقف على الإستحباب أوكراهة العمل، والعمل بأخبار التخيير؛ وذلك لأنَّ أخبار التخيير نصٌّ بالنسبة إلى تلك، وذلك لأنّها صريحة في رخصة العمل بأحدهما؛ بل مفادها ليس إلا مجرَّد الرخصة، أمَّا مثل قوله عليه السلام: «**بأيّهما أخذت..**»[3] فواضح، وأمَّا مثل قوله: «**فتخير أحدهما**» فلأنّه أمر إرشادي؛ فلا ينافي ترك الأخذ به إذا أحرز الواقع بطريق آخر، وهو الإحتياط، فالأمر بالأخذ بأحدهما مثل الأمر بالأخذ بالخبر بلا معارض، فإنَّه يجوز ترك الأخذ به والإحتياط في العمل إذا كان مفاد ذلك الخبر عدم الوجوب مثلاً، وأمَّا أخبار التوقف فليست نصاً في وجوب الإحتياط؛ بل هي ظاهرة في ذلك، فتحمل

---

(١) لا توجد في نسخة (ب).

(٢) حكاه عنه في الفصول الغرويّة: ٤٣٠، ولاحظ بحار الأنوار: ٢ / ٢٢٤. أقول: هذا أحد الوجوه التي ذكرها العلامة المجلسي وليس وحده بل ذكر وجوهاً أخرى ولننقل كلامه حتى يتضح مراده كاملاً، قال رحمه الله: ما ذكره ـ أي الشيخ الصدوق ـ في الجمع بين الخبرين من حمل الإرجاء على ما إذا تمكن من الوصول إلى إمامه والرجوع إليه والتخيير على عدمه هو أظهر الوجوه وأوجهها، وجمع بينهما بعض الأفاضل ـ لعله الميرزا الاسترابادي ـ بحمل التخيير على ما ورد في العبادات وتخصيص الإرجاء بما إذا تعلق بالمعاملات والأحكام، ويمكن الجمع بحمل الإرجاء على عدم الحكم بأحدهما بخصوصه فلا ينافي جواز العمل بأيهما شاء أو بحمل الإرجاء على الإستحباب والتخيير على الجواز، أو بحمل الإرجاء على ما يمكن الإرجاء فيه بأن لا يكون مضطراً إلى العمل بأحدهما كما يومىء إليه خبر سماعة...

(٣) في نسخة (د) أكملت الرواية بعدها: من باب التسليم وسعك.

على ما مرَّ كما هو مقتضى القاعدة المقرَّرة من تقديم[١] النص على الظاهر ، وكونها ظاهرة لا صريحة واضح بالنسبة إلى ما عدا المقبولة .

وأمَّا المقبولة ـ فهي كالصريحة في الوجوب باعتبار التعليل بقوله «**فإنَّ الوقوف**.. إلى آخره [٢] ـ فإنَّ الإقتحام في الهلكة حرامٌ وتركه واجبٌ ، إلا أن يقال إنَّ التعليل لأدنى مناسبة ؛ يعني أنَّ الإرجاء في المقام مستحبٌ ؛ لأنَّ العمل بأحد الخبرين كارتكاب الشبهة ، وآرتكاب الشبهة حرامٌ ، وإذا كان هذا حراماً ففعله [٣] مرجوحٌ ، وتركه مستحبٌ ؛ فتأمَّل [٤] !

ويؤيد ذلك استبعاد كون صورة التساوي في المرجِّحات من الشبهة ، وكون صورة وجود مثل الأعدليَّة في الجملة خارجةٌ عنها .

ودعوى : أنَّ خروجها من جهة أنَّ الشارع جعل الحجَّة خصوص خبر الأعدل ؛ بخلاف صورة التعادل فإنَّه لم يجعل شيئاً من الخبرين حجَّة ؛ فيصدق عليه الشبهة .

مدفوعة : بأنَّ الظاهر أنَّ نفس الواقعة من حيث هي من الشبهة ، بخلاف صورة وجود الأعدليَّة مثلاً ، فإنَّها ليست منها من حيث هي لا بملاحظة جعل الشارع ، وإلا أمكن في المقام أيضاً جعل التخيير ليخرج من الشبهة ؛ فتدبَّر !

أو يقال إنَّ المراد من الهلاكة الوقوع في خلاف الواقع ؛ لا العذاب والعقاب ، فلا ينافي كون ترك الشبهة مستحباً لا واجباً ، ويؤيد ذلك أنَّه لولا الحمل على هذا يلزم القول بوجوب الإحتياط في الشبهة البدويَّة أيضاً ؛ لما عرفتَ من عدم إمكان التخصيص بالخبرين ؛ **مع أنَّا لا نقول به** بل نحمل أخبار التوقف في تلك المسألة على الإستحباب .

---

(١) في نسخة (د) : تقدم .

(٢) غير موجودة كلمة «الى آخره» في نسخة (ب) و (د) .

(٣) لا توجد كلمة «ففعله» في النسخة (ب) ، والموجود في النسخة (د) هكذا : وإذا كان هذا حراماً تركه فشبهه مرجوح وتركه مستحب .

(٤) لعلَّ وجه التأمل أنَّ مرجوحيَّة فعل ما اتصف بالحرمة لا تستلزم فقط استحباب تركه ؛ بل وجوبه هذا أولاً ، وثانياً : أنَّ هذا قد أخذ فيه ما هو أشبه بالمصادرة على المطلوب ألا وهو تشبيه ذلك بارتكاب الشبهة وأنَّ ارتكابها حرامٌ ، وهذا أوَّل الكلام ؛ إذ المناقشة في الدليل على حرمة ارتكاب الشبهة واضحة جداً .

وكيف كان ؛ فإذا لاحظنا صدور أخبار التخيير وكونها ناصّة في الرخصة وأخبار التوقف فالإنصاف أنّها تصير قرينة على ما ذكر من إرادة الإستحباب منها، لعدم كون دلالتها على الوجوب مثل دلالة تلك على الرخصة .

الثاني : ما عن الكاشاني[(١)] من حمل أخبار التوقف على التوقف في الفتوى ، وأخبار التخيير على التخيير في العمل ؛ فيكون الحاصل أنّه لا يجوز الحكم بأنّ الواقع كذا معيَّناً ، أو كذا كذلك ، لكن له أن يجعل عمله مطابقاً لكلٍّ واحدٍ من الخبرين ، ولو كان بالإفتاء بمضمونه ، فالممنوع تغير[(٢)] الواقع لا الإفتاء بمضمون أحدهما من باب التسليم .

والغرض من هذا البيان أنّه لا يلزم كون التخيير في المقام عمليّاً صرفاً حتى يكون راجعاً إلى الإباحة مثلاً في صورة تعارض خبر الوجوب والحرمة ؛ بل يجوز له الفتوى بالوجوب أو بالحرمة ؛ فالتخيير في مقام العمل غير التخيير العملي ، والمراد هو الأول ، والدليل على هذا الجمع أمران :

أحدهما: أن يُقال : إنَّ بعض أخبار التوقف ظاهرٌ في التوقف في الفتوى ، فيكون شاهداً للجمع ؛ مثل قوله ﷺ : «**ولا تقولوا فيه[(٣)] بآرائكم**»، وقوله ﷺ : «**رُدُّوه[(٤)] إلينا**»، ومثل قوله في خبر سماعة: «**يرجيه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة..إلى آخره**»، إذ لا معنى للتوسيع بعد الإرجاء إلا إذا كان المراد الإرجاء في خصوص الفتوى .

هذا؛ ولكن يمكن الخدشة في هذا الوجه : بأنَّ مثل المقبولة كالصريح في الإرجاء في العمل ، فلا تقوى الشواهد المذكورة على صرفها عن ظاهرها، وكذا قوله: «**ولا تعمل[(٥)] بواحد منهما**»، وكذا خبر العيون حيث قال ﷺ: «**وما لم تجدوه..إلى آخره**»، فإنّه في مقابل الفقرة السابقة كالصريح في التوقف في العمل كما مرَّ تقريبه ، وقوله

---

(١) حكاه عنه في بدائع الأفكار : ٤١٧ .
(٢) في النسخة (ب): تعين ، وفي نسخة (د) : تعيين .
(٣) لا توجد كلمة «فيه» في نسخة (د) .
(٤) في النسخة (ب): وردُّوه ، وفي نسخة (د) : ردوا .
(٥) في النسخة (ب): لا تعمل .

عليه‌السلام: «**لا تقولوا**[١] **فيه.. إلى آخره**» لا ينافي كون المراد من قوله «**وعليكم بالكفّ.. إلى آخره**» التوقف في العمل، فإنَّ من المعلوم أنَّ التوقف في الفتوى مرادٌ، وإنَّما الكلام في تخصيصه في الإرادة، فالعبارة المذكورة لا تصلح للشهادة، وكذا قوله عليه‌السلام «**ردُّوه إلينا**»، فإنَّه لا يفيد أنَّ المراد من الوقوف في سائر الأخبار أيضاً هذا[٢].

وأمَّا خبر سماعة فشهادته نافعةٌ على فرض سدِّ الاحتمالات الأخر التي ذكرناها.

الثاني: أن يُقال إنَّ أخبار التخيير نصٌّ في التخيير في العمل، وأخبار التوقف ظاهرةٌ في العمل، والنص مقدَّم على الظاهر، فليست بحيث لا تقبل الحمل على ما ذكر. وهذا الوجه صحيح، إذ المقبولة أيضاً قابلة للحمل على التوقف في الفتوى، وكذا خبر العيون؛ غاية الأمر بُعدُه فيهما، لكن بعد ملاحظة أخبار التخيير الناصَّة فيه يتعين؛ فتدبَّر!.

الثالث[٣]: ما عن المشهور: من حمل أخبار التوقف على زمان الحضور، وأخبار التخيير على زمان الغيبة؛ لأحد وجوه:

منها: كون بعض أخبار التوقف ظاهرةٌ في حال الحضور؛ فيكون شاهداً للجمع مثل قوله عليه‌السلام: «**حتى تلقى إمامك**» في المقبولة[٤]، خصوصاً بملاحظة استبعاد إرجاء مثل واقعة الدَّيْن والميراث إلى الأبد، والمفروض عدم إمكان رفع الخصومة بوجه آخر إلا بالصلح القهري ونحوه ممَّا هو بعيد، فيظهر من ذلك أنَّ المراد منه خصوص زمان الحضور، وكذا ظاهر قوله (عليه‌السلام)[٥] «**ردُّوهُ إلينا**»، وأمَّا أخبار التخيير فهي مطلقة، فمقتضى الجمع ما ذُكِرَ؛ لكن يشكل هذا الوجه بأنَّ قوله عليه‌السلام في خبر سماعة «**حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه**»[٦]، ظاهر في التخيير في حال الحضور أيضاً، ولا يمكن حمله على حال الغيبة فقط؛ إلا أن يقال: إنَّ هذا الخبر لمَّا كان مجملاً

---

(١) في النسخة (ب): ولا تقولوا.
(٢) بعدها في النسخة (ب) و (د): المقدار.
(٣) هذا هو الثالث من وجوه الجمع.
(٤) هي مقبولة عمر بن حنظلة؛ راجع: الكافي ١ / ٦٧ - ٦٨. الحديث ١٠.
(٥) أثبتناه من النسخة (ب) و (د).
(٦) الكافي: ١ / ٥٣، وسائل الشيعة: ٢٧ / الباب ٩، حديث ٥.

بسبب الإحتمالات المذكورة فلا يضرُّ بالجمع المذكور ؛ هذا .

والإنصاف أنَّ مجرَّد كون بعض الأخبار ظاهراً في حال الحضور ، وخاصاً به [١] ؛ لا ينفع في الشهادة بعد وجود ما يدلُّ على التوقف مطلقاً ، ولو في حال الغيبة ؛ لأنَّ إثبات الشيء لا ينفي غيره [٢].

نعم لو كان ظاهر جميع أخبار التوقف خصوص حال الحضور أمكن أن يقال : نحمل أخبار التخيير على خصوص حال الغيبة ؛ لكن ليس كذلك .

ومنها: أنَّ بعض أخبار التوقف إذا كان خاصاً بحال الحضور أو ناصَّاً فيه فيجب تخصيص مطلقات التخيير [٣]، وحينئذٍ فإمَّا أن يُقال : إنَّ النسبة بين أخبار التخيير ومطلقات التوقف تنقلب من التباين إلى العموم المطلَق [٤]، فتخصص مطلقات التوقف أيضاً بأخبار التخيير الظاهرة بعد التخصيص في زمن الغيبة ، وإمَّا أن يقال إذا خصصت [٥] مطلقات التخيير ولوحظت مع مطلقات التوقف يجب تقديم الأولى ، وإلا لبقيت أخبار التخيير بلا مورد.

وفيه :

أولاً : إنَّ بعض أخبار التخيير كالنص في حال الحضور ؛ كخبر سماعة ، ومثل خبر الحميري ؛ بل هو نصٌّ في حال الحضور ، وكذا خبر الصلاة في المحمل أو على الأرض [٦]؛ بناء على دلالته .

وثانياً : إنَّ ما ذكر من قلب النسبة ممنوع ؛ بل الحق أنَّ النسبة إنَّما تلاحظ مع قطع النظر عن ورود المخصص ، وأمَّا ما ذكر من لزوم بقاء أخبار التخيير بلا مورد ـ على فرض تقديم أخبار التوقف ـ ففيه أيضاً المنع ؛ لأنَّ أخبار التوقف مختصة بصورة إمكانه ، فتبقى صورة عدم إمكان التوقف والإحتياط تحت أخبار التخيير ، إلا أن يقال

---

(١) في نسخة (د) : أو خاصاً .

(٢) مراده ﷺ أنَّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ لا يستلزم نفيه عمَّا عداه .

(٣) في النسخة (ب) و (د) : التخيير به .

(٤) فيكون تخريج هذا الوجه من الجمع مبنياً على القول بانقلاب النسبة .

(٥) في نسخة (د) : خصص.

(٦) وسائل الشيعة : ٦ / باب ١١ من أبواب القيام ، حديث ٥ .

: إنَّ هذا الفرض نادرٌ كالمعدوم ، فلا يمكن حمل هذه المطلقات المتكثرة على هذا الفرض ، مع أنَّ في مورد خبر الحميري يمكن الاحتياط ، ومع ذلك حكم بالتخيير ؛ فهذا يدلُّ على عدم تخصيص التخيير بحالة عدم إمكان التوقف والاحتياط .

فالعمدة في الإيراد هو الوجه الأول : من معارضة الخاص بحال الحضور من أخبار التوقف بمثله من أخبار التخيير .

ومنها : أنَّ أخبار التوقف ولو باعتبار بعضها نصٌّ في حال الحضور ، ظاهرةٌ في حال الغيبة ، وأخبار التخيير على العكس من ذلك ؛ لأنَّ القدر المتيقن من التخيير - على فرض القول به - هو زمان الغيبة ، فيكون نصاً فيه ، فيطرح ظاهرُ كلٍّ من الطائفتين بنص الآخر .

وفيه :

أولاً : ما ذكر من نصوصيَّة بعض أخبار التخيير في حال الحضور .

وثانياً : إنَّ كون حال الغيبة قدراً متيقناً من التخيير لا يثمر في النصوصيَّة بالنسبة، كما ذكرنا سابقاً ؛ بل لابدَّ من كون العبارة بحسب الدلالة نصاً من جهة ، وظاهراً من أخرى ، وهذا المعنى وإن كان متحققاً في أخبار التوقف ؛ لكن في أخبار التخيير ليس كذلك (١)، ثمَّ إنَّ هذه الجموع الثلاثة على فرض تماميتها تدل على التخيير ، إمَّا مطلقاً كالأولين ، أو في خصوص محل ابتلائنا كالثالث .

الرابع : الجمع الذي ينتج التوقف مطلقاً ، وهو حمل أخبار التوقف على صورة إمكان الاحتياط ، وحمل أخبار التخيير على صورة عدم إمكانه ؛ كالدوران بين المحذورين ، وذلك إمَّا لأنَّ مورد جملة من أخبار التخيير صورة الدوران بين المحذورين ؛ فيكون شاهداً للجمع ، وإمَّا لأنَّ أخبار التوقف تكون بهذه الملاحظة أخصَّ من أخبار التخيير ، فيقدم عليها .

ودعوى أنَّ ظاهر لفظها عام غاية الأمر أنَّ العقل الحاكم بعدم جواز الأمر بالتوقف في صورة عدم الإمكان خصَّصها، والمعتبر في مقام المعارضة - كما ذكر سابقاً -

---

(١) والوجه في مطلوبيَّة تحقق النص والظاهر كلٍّ من جهةٍ في أخبار التوقف وأخبار التخيير.. حتى تتم المعارضة بين كلتا الطائفتين فيتوجه القول بالنسبة أو عدمها .

مدلول الكلام قبل التخصيص .

مدفوعة : بأنَّ ذلك إنَّما هو في المخصِّص المنفصل ، والعقل في المقام بمنزلة المخصِّص المتصل [١]؛ مع إمكان أن يقال : إنَّ المطلق من أخبار التوقف من أول الأمر ليس أزيد من صورة الإمكان ، فليس خروج صورة عدم الإمكان من باب التخصيص بل من باب التخصص .

ويرد عليه ـ مضافاً إلى ما عرفتَ من بعد تخصيص هذه المطلقات المتكثرة بهذا الفرد النادر الملحق بالمعدوم إذا أريد صورة عدم إمكان الاحتياط بوجه من الوجوه كالدوران بين المحذورين المضيَّقين ـ أنَّ بعض أخبار التخيير موارده[٢] صورة إمكان الإحتياط ؛ كخبر الحميري وخبر الصلاة في المحمل ، وإن أريد من عدم إمكان الاحتياط عدمه من حيث ملاحظة نفس الواقعة .

وإن أمكن بالتأخير أو بوجه خارجي كالصلح القهري ونحو ذلك ، فلا يكون نادراً إلا أنَّه يرد عليه ـ مضافاً إلى ما ذكر ـ :

أولاً : إنَّ بعض أخبار التوقف أيضاً مورده ذلك ؛ كخبر سماعة بن مهران حيث قال **«لا تعمل بواحد منهما»** أي الخبرين الذين أحدهما أمر والآخر نهي ، بل في مورد المقبولة أيضاً لا يمكن الإحتياط من حيث نفس الواقعة ، وإن أمكن بالتأخير أو الصلح [٣] القهري أو نحو ذلك .

الخامس : ما عن غوالي اللئالىء [٤] من حمل أخبار التخيير[٥] على صورة الإضطرار إلى العمل ، وحمل أخبار التوقف على صورة عدمه ، ولعلَّه فهم من أخبار التوقف السكون وتَرْكَ العمل بالخبر لا الإحتياط ، ففي كل مورد يمكن عدم العمل أصلاً كما إذا كان الواجب مُوسَّعاً ـ مثلاً ـ يجب التوقف ، وفي المورد الذي لابدَّ من العمل يتخير ، ففي مثل الظهر والجمعة يتخير ؛ لأنَّه مضطر إلى العمل ، وفي مثل

---

(١) هذا وإن كان أحد المباني المتخذة في المسألة ؛ إلا أنَّه محل نظر .

(٢) في نسخة (ب) هكذا: . .أخبار التخيير أيضاً مورده...، وفي نسخة (د): مورده .

(٣) في نسخة (د) : والصلح.. .

(٤) عوالي اللئالي العزيزيَّة : ٤ / ١٣٦ ، ذكره بعنوان تنبيه .

(٥) في نسخة (د) :التوقف ، وهو غلط واضح .

الدَّيْن والميراث ليس مضطراً ، لإمكان عدم فصل الخصومة بينهما مثلاً ، والشاهد لهذا الجمع خبر سماعة بن مهران حيث أمر أولاً بالتوقف ، وبعد قول الراوي ـ **لابدَّ من العمل** ـ حكم بالأخذ بمخالف العامَّة ، وهو وإن لم يكن فيه ذكر التخيير إلا أنَّه إذا كان الترجيح مخصوصاً بحال الاضطرار فالتخيير أيضاً كذلك ، بل بالأولى ، أو يقال إنَّ التخيير متأخر عن الترجيح ، فإذا كان الترجيح في حال الإضطرار فيختص [1] التخيير أيضاً به ؛ لأنَّه متأخر عنه ؛ فتدبَّر [2]!.

وفيه : إنَّ الخبر غير معمولٍ به بالنسبة إلى الترجيح ، فلا يثمر بالنسبة إلى التخيير أيضاً ، وليس اختصاص التخيير بحال الإضطرار مدلولاً للخبر حتى يقال عدم العمل بالنسبة إلى الترجيح لا يضرُّ بالنسبة إلى التخيير ، كما هو واضح .

هذا ؛ مع إنَّ هذا الوجه في الحقيقة يرجع إلى اختيار القول بالتخيير ؛ إذ في زمان الغيبة جميع الوقائع مضطَّر العمل [3]، إذ لا يمكن تأخيرها أبداً ، والتي يمكن عدم التعرض لها بالمرَّة نادرة غايته ، فمثل واقعة الدَّين والميراث ، لا يمكن تأخيرها إلى الأبد .. وهكذا .

مع أنَّه ليس المراد من التوقف إرجاء الواقعة ؛ بل الإحتياط في العمل حسبما هو المفروض ، فلا وجه للتفصيل بين ما يمكن إرجاؤه وبين غيره ، بل المناسب أن يفصل بين ما يمكن فيه الإحتياط ، وبين غيره ؛ فتدبَّر !.

السادس : ما عن الأمين الاسترابادي وصاحب الوسائل [4] في أحد وجهيه : من حمل أخبار التوقف على حقوق الناس ، وأخبارِ التخيير على حقوق اللّه ، وذلك [5] لشهادة المقبولة ؛ حيث إنَّها مختصة بحقوق الناس ، وهي وإن كانت مختصة بالدَّين

---

(١) في نسخة (د) : فيخصَّص .

(٢) لا توجد هذه الكلمة «فتدبر» في نسخة (ب) و (د) .

(٣) وصف للمضاف وهو (جميع) ؛ والمقصود أنَّ كل الوقائع في زمان الغيبة لا تحتمل الإنتظار، إمَّا باعتبار الحاجة للعمل ، وإمَّا بلحاظ أنَّ التأخير حتى يلقى إمامه غير محدَّد بزمان لعدم معرفة زمان ظهور الحجَّة ـ روحي لتراب مقدمه الفداء ـ من قِبَلِ أحد .

(٤) إشارة لما ذكره في الوسائل : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي، في ضمن تعليقه على الحديث السادس ، التاسع عشر ، التاسع والثلاثين ، وقد مرَّ نقلنا لبعض ذلك .

(٥) في نسخة (د) : فذلك .

والميراث إلا أنّه يتم في سائر حقوق الناس بعدم القول بالفصل ، أو بالقطع بعدم الفرق .

ودعوى أنَّ غير المذكورين من حقوق الناس داخل تحت أخبار التخيير ؛ فيلحقان به بالإجماع المركَّب .

مدفوعة : بعدم سلامة العمومات ؛ لابتلائها بعمومات التوقف ؛ مع أنَّ مقتضى القاعدة إلحاق ما لا دليل عليه بما عليه دليل ، والعمومات في مقابل المقبولة ليست دليلاً ؛ لأنّها أخص منها.

وفيه : ما عرفتَ من عموم المقبولة بالوجهين المتقدمين ، وخصوصيَّة المورد لا تنفع ؛ مع إنَّه على فرض التسليم لا يكفي في الشهادة بعد وجود المطلقات من الطرفين ، مع أنَّ التمسك بالإجماع المركَّب في مثل هذه المسائل كماترى ! ألا ترى أنّه لم يقل بهذا التفصيل أحدٌ قبل الاسترابادي ، ولا يقال إنَّه خرق الاجماع .

ودعوى القطع بعدم الفرق ممنوعةٌ ؛ لقوَّة احتمال الفرق بين المخاصمات وغيرها، فيمكن تخصيص التوقف بخصوص مورد المخاصمات ، ولذا قال صاحب الوافية [1] ـ بعد نقل التفصيل المذكور عن الاسترابادي ـ: وهو غير بعيدٍ إلا أنَّ هذه الرواية وردت في المنازعات والمخاصمات ؛ فتأمَّل !

والأولى في توجيه هذا الجمع أن يقال : إنَّ المقبولة نص في التوقف في الدَّين والميراث ، كما أنَّ بعض أخبار التخيير نصٌّ في حقوق اللّه ، فيخصص كلٌّ واحدٍ منهما كلاً من المطلقات من الطرفين بعد تتميم سائر حقوق اللّه وحقوق الناس بالإجماع المركَّب ، إلا أنَّ هذا الوجه أيضاً مخدوشٌ بأنَّ ما ذكر إنَّما يسلم إذا لم يكن كل من المخصِّصين في ضمن العموم ، وإلا فيعدَّان من المتعارضين ؛ ألا ترى أنّه لو سُئل عن حال النحويين فقال لا تكرم العلماء، وسئل عن حال الفقهاء فقال أكرم العلماء يجعل من المتعارضين ، ولا تجعل النصوصيَّة من حيث المورد شاهداً على الجمع ، ففي المقام أيضاً ذكر وجوب التوقف في حقوق الناس في ضمن العموم ، كما أنّه ذكر التخيير في حقوق اللّه أيضاً في ضمن العموم ، وذلك لأنَّ الظاهر أنَّ

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : قال في الوافية ، وراجع الوافية : ٣٢٩ .

غرض الإمام عليه السلام والراوي المثال لا اختصاص التخيير بمورد كون أحد الخبرين آمراً والآخر ناهياً ، وكذا في خبر الحميري ؛ بل هو أظهر .

وبالجملة فالنصوصيَّة من حيث الموردِيَّة لا تنفع في مقام الجمع ؛ فهو نظير كون بعض الأفراد قَدْراً متيقناً ، فالقدر المسلَّم من النص من جهة ، والظاهر من أخرى ما إذا كان نفس الكلام من حيث هو[1] كذلك ؛ فتأمَّل !.

هذا مع إنَّ هذا الوجه ـ على فرض تسليمه ـ إنَّما ينفع لو لم يكن هناك وجه جمع[2] آخر فتدبَّر !.

السابع : ما ذكره في الوسائل أيضاً[3] من حمل أخبار التوقف على الإلزاميَّات وأخبار التخيير على غيرها ؛ بشهادة خبر العيون ، حيث إنَّه حكم بالتخيير فيما إذا كان أحد الخبرين آمراً والآخر ناهياً ، وكان أحدهما موافقاً للسُّنَّة غير الإلزاميَّة ، ثمَّ قال وما لم تجدوه في شيء من ذلك فرُدُّوا إلينا علمه .

أقول : ويمكن أن يقال : وهو وإن كان خاصَّاً بما إذا وافق أحدهما السنَّة إلا أنَّه يشمل صورة عدم الموافقة مع كون الحكم غير إلزامي بالإجماع المركَّب ، ويدخل الإلزامي تحت قوله **«ومالم تجدوه.. إلى آخره»**، فيكون هذا الخبر مفصلاً بين الإلزاميَّات وغيرها، ومن المعلوم أنَّ الخبر المفصَّل شاهد للجمع بين المطلقات ، ولا يحتاج إلى أن يقال ـ كما قيل ـ إنَّ الخبر يدلّ على التخيير في غير الإلزاميات ، فيخصص مطلقات التوقف ، وهي تصير بعد التخصيص أخص من أخبار التخيير فتخصصها، حتى يرد عليه أنَّ قلب النسبة ممنوع .

وذلك لما عرفتَ من أنَّ الإلزاميات داخلة تحت الفقرة الأخيرة ، وأنَّ الخبر مفصل بنفسه فيكون مخصصاً لكل من الطائفتين ، من غير حاجة إلى ما ذكر .

هذا ؛ ولكن يرد عليه :

---

(١) لا توجد كلمة «هو» في نسخة (ب).

(٢) لم ترد كلمة «جمع» في نسخة (د) .

(٣) وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب التاسع من أبواب صفات القاضي عند تعليقه على الحديث السادس منه .

أولاً : أنّه لا محل لما ذكر من إلحاق صور[١] غير الإلزاميّات بالإجماع المركب ؛ لأنّه كما أنَّ الإلزاميّات داخلة تحت الفقرة الأخيرة ، فكذلك غير الإلزاميات التي لا توافق [٢] سنّة النبيِّ ﷺ ، فلا وجه للإلحاق بعد كون الخبر مفصّلاً ؛ مع أنَّ الإجماع المركب في مثل المقام ممنوعٌ كما عرفتَ .

وثانياً : إنَّ هذا الخبر ليس ناظراً إلى التخيير بين الخبرين من حيث إنّهما خبران ، كما بيّناه سابقاً ؛كيف ولو كان المراد ذلك لزم التخيير ، ولو مع وجود المرجِّح ، وهو موافقة أحدهما للسنّة ، وهذا باطلٌ ، فلو دلَّ أحدهما على استحباب شيء والآخر على كراهته مثلاً[٣]، وفرض أنَّ السنَّة مطابقة لأحدهما، فلا يعقل التخيير ، وهذا يعيِّن ما ذكرنا من أنَّ المراد جواز العمل بالخبرين من حيث إنَّ الحكم غير إلزامي ، ويجوز تركه ، وهذا واضح غايته ؛ خصوصاً بعد التأمُّل في تمام الخبر فراجع .

الثامن : ما عن بعض الأفاضل[٤] من الجمع بين جمع المشهور وجمع الاسترابادي والكاشاني ؛ فيحمل أخبار التخيير على التخيير في زمان الغيبة في حقِّ اللّه تعالى تخييراً عمليّاً ؛ لأنَّ المقبولة خاصّة بحق الناس ؛ فهي أخص مطلقاً من مطلقات التخيير فتُقَيِّدها بحقوق اللّه تعالى [٥] ، وسائر مطلقات التوقف أظهر من أخبار التخيير من حيث الحضور ، وهي أظهر في زمان الغيبة من حيث إنّها القدر المتيقن منها فيؤخذ بأظهريّة كلٍّ في مقابل الظاهر من الآخر ، وكذا بالنسبة إلى الفتوى والعمل ، فإنَّ أخبار التوقف أظهر في التوقف من حيث الفتوى ، وأخبار التخيير أظهر في التخيير من حيث العمل .

ثمّ أورد على نفسه سؤالاً وهو : إنّه لا يمكن الأخذ بجمع المشهور والاسترابادي معاً ، لأنَّ كلَّ واحد منهما قُدِّم في الأخذ مَنَعَ من الأخذ بالآخر ؛ لمكان انقلاب النسبة.

---

(١) جاء في نسخة (د) هكذا : من إلحاق بقيّة صور غير.. .
(٢) في نسخة (ب) و (د) : لم توافق .
(٣) جاء في نسخة (د) هكذا : فلو دلَّ أحدهما على استحباب والآخر على كراهته.. .
(٤) بدائع الأفكار : ٤٢٣ ـ ٤٢٤ .
(٥) لا توجد كلمة «تعالى» في النسخة (ب).

بيان ذلك : إنَّه لو قدم الجمع المشهور بأن قيَّد أخبار التخيير بزمن الغيبة ، فتكون بعد هذا القيد أعمَّ من وجه من المقبولة المقيَّدة بحق الناس ؛ لأنَّ أخبار التخيير على هذا خاصَّة بزمن الغيبة ؛ لكنَّها أعمّ من حقِّ اللَّه وحق الناس ، والمقبولة خاصَّة بحق الناس ؛ لكنَّها أعمّ من الغيبة والحضور ، فتنقلب الأخصيَّة المطلقة إلى العموم من وجه ، ولو أخذ أولاً بجمع الاسترابادي وقيّد مطلقات التخيير بحق اللَّه ؛ بمقتضى المقبولة ، فتنقلب النسبة بينها وبين مطلقات التوقف بعد أن كانت بالتباين إلى العموم المطلق ، لأنَّ أخبار التخيير أخص منها حينئذٍ ، فلا يمكن تقديم أخبار التوقف ، بل يجب الأخذ بأخبار التخيير ، لمكان خصوصيَّتها ، فلابدَّ حينئذٍ من الحكم بالتخيير في حق آللَّه مطلقاً في زمن الغيبة والحضور ، كما أنَّه على الأول لا يمكن تقديم المقبولة حتى يختص التخيير بحق اللَّه ؛ بل تبقى المعارضة والإشكال بعد تخصيص التخيير بزمن الغيبة .

وأجاب عنه :

أولاً : بأنَّ آنقلاب النسبة باطلٌ ، والمدار في ملاحظة النسبة على تمام المدلول قبل التخصيص والتقييد ، فكلٌّ من الخاصَّين يَرِدَان دفعةً على العمومات [١] ، فالمقبولة لكونها أخَّص ، وسائر أخبار التوقف لكونها أظهر يردان دفعةً على أخبار التخيير ، وينتج ما ذكرنا .

وثانياً أنَّ أعميَّة المقبولة ـ على تقدير الأخذ بالجمع المشهور أولاً بمقتضى قلب النسبة ـ لا تضر في وجوب تقديمها ، وفي صلاحيَّتها لتخصيص أخبار التخيير بعد خروج التوقف في حق الناس في زمن الحضور عن مورد الإبتلاء ؛ لأنَّها حنيئذٍ كأنَّها أخص مطلقاً من أخبار التخيير ، وإن كانت من حيث الواقع أعم من وجه ، فلا مانع من التخصيص .. وهكذا[٢] الكلام بالنسبة إلى جمع الاسترابادي[٣] ؛ يعني لو قدَّمنا

---

(١) أي أنَّ الأدلة المخصصة أو المقيدة بأجمعها نسبتها إلى العمومات والمطلقات نسبة واحدة وفي عرض واحد ، ولحاظها للعموم في زمان واحد فلا يتم القول بانقلاب النسبة المتوقف على اختلاف مراتب لحاظ نسبة المخصصات إلى العموم .

(٢) في النسخة (ب): وهذا .

(٣) في النسخة (ب) : بدل «الإسترابادي» كتب «الكاشاني» .

التقييد بالمقبولة أولاً ، وإن كانت النسبة بين أخبار التخيير ومطلقات التوقف هو الأخصيَّة ؛ لانقلاب النسبة ، إلا أنَّ خروج حق آللّه في زمن الحضور عن مورد الابتلاء يوجب خصوصيَّة أخبار التوقف أو عدم ضرر عمومها بالنسبة إلى مطلقات التخيير ، فلا مانع من تقديمها عليها ؛ انتهى .

أقول : في [1] كلامه أنظار لابأس بالإشارة إليها :

أحدها : أنَّه جعل المقبولة خاصَّة بحق الناس ؛ وهو ممنوعٌ ؛ لما عرفتَ من أنَّ المستفاد منها العموم من جهة السياق والتعليل ، وأنَّ المورد لا يُخصِّص .

ثانيها: أنَّه لو جعلنا المورد مُخصِّصاً فلابدَّ من التخصيص بالمخاصمات والمنازعات ، وإن كنَّا نتعدى إلى غير الدَّين والميراث ؛ للقطع بعدم الفرق ، إذ القطع ممنوعٌ بالنسبة إلى غير المخاصمات ، بل يقوى الفرق بضميمة أنَّ التخيير بعيدٌ فيها، من حيث إنَّه لو كان للمتخاصمين فكلٌّ يختار ما هو صلاحٌ له ، وإن كان للحاكم فيكون مورداً للتهمة مثلاً ، بخلاف غيرها ، فإنَّه لا محذور في التخيير فيه ، فلا وجه للتعدية إلى سائر حقوق الناس .

ثالثها: أنَّ المقبولة خاصَّة بزمان الحضور ؛ لمكان قوله عليه السلام: **«فأرجه حتى تلقى إمامك»** خصوصاً مع ملاحظة عدم إمكان الإرجاء إلى الأبد في واقعة الدَّين والميراث ؛ إذ قد عرفتَ أنَّ المراد عدم التعرض للواقعة [2] نفياً وإثباتاً ؛ لا الاحتياط بالصلح ونحوه ، فهذه قرينة واضحة على الإختصاص بزمان الحضور ، وإمكان الوصول إلى الإمام عليه السلام ، فلا وجه للحكم بعدم التخيير في حقوق الناس في زمن الغيبة ، إذ لا مخصِّص .

سلَّمنا أنَّ المقبولة أعمّ من الزمنين ؛ إلا أنَّه لا ينبغي التأمُّل في أظهريَّتها في زمان الحضور ، فالتقييد بقدر الأظهريَّة ، إذ بالنسبة إلى زمان الغيبة أخبار التخيير أظهر ، ولو في حق الناس .

ودعوى أنَّ مقتضى القاعدة تحكيم ظهور الخاص على ظهور العام ، وتقديم

---

(١) في النسخة (ب): وفي .
(٢) في نسخة (د) : للواقع .

إطلاقه على إطلاقه ، فإذا كانت المقبولة أخص والمفروض أنّها مطلقة من حيث الحضور والغيبة ، فلابدَّ من تقديمها في تمام مدلولها .

مدفوعة بأنَّ ذلك مسلَّم فيما إذا لم يكن هناك أظهريَّة للعام ، وإلا فيقدم العام مثلاً إذا قال **أكرم العلماء** [١]، **لا تكرم**[٢] **العلماء في يوم من الأيام،** ثمَّ قال **أكرم زيداً** ، وكان الثاني مطلقاً من حيث الأيام ، وكان القدر المتيقن منه اليوم الأول ، أو كان بمدلوله أظهر في اليوم الأول فلا نسلِّم أنّه يحكم بوجوب إكرام زيدٍ في سائر الأيام أيضاً ، بل يقال : القدر المتيقَّن [٣] خروج زيدٍ في اليوم الأول ؛ فتدبَّر !.

نعم ؛ لو كان شمول العام للأزمان بالإطلاق ، وشمول الخاص لها أيضاً بالأزمان يقدم إطلاق الخاص ، لكن قد عرفتَ أنَّ فيما نحن فيه دلالة العام ـ وهو أخبار التخيير ـ على زمان الغيبة أظهر من دلالة المقبولة عليه .

رابعها : أنَّ أظهريَّة أخبار التوقف بالنسبة إلى زمان الحضور ممنوعةٌ ، إذ في أخبار التخيير أيضاً ما هو نص في زمان [٤] الحضور ، أو أظهر فيه كخبر المحمل وخبر الحميري وخبر سماعة ، إلا [٥] أن يخدش في سندها أو في دلالتها ، واستشكل فيها بما ذكرنا سابقاً ، والمفروض الإغماض عن ذلك كلِّه .

خامسها : أنَّ ملاك الجمع المذكور أظهريَّة كل من الطرفين ، أو نصيَّته مطلقاً ، أو بالنسبة ؛ فاللازم الجمع بين أزيد من الجموع الثلاثة ، إذ لنا أن نقول إنَّ أخبار التخيير أظهر في الواقعة التي لا يمكن تأخيرها ، كما أنَّ أخبار التوقف بالعكس ، فالتقييد بالإضطرار والإختيار أيضاً لازم ، وكذا أخبار التوقف أظهر في الإلزاميَّات وأخبار التخيير بالعكس ؛ لأنَّ الأول قدرٌ متيقَّن من الأولى ، والثاني من الثانية ، والمفروض أنَّ القدر المتيقن أظهريَّته عند القائل المذكور .

ثمَّ إنَّه لا وجه لعدوله عن الجمع الذي ذكره المجلسي ؛ لأنَّ ملاكه أيضاً الأخذ

---

(١) لم ترد هذه الجملة في نسخة (د) .
(٢) لا يوجد في نسخة ب: «لا تكرم العلماء» بل هي فيها هكذا : أكرم العلماء أكرم العلماء... .
(٣) في النسخة (ب): القدر المتيقن منه .
(٤) في نسخة (ب): ما هو نص بزمان .
(٥) بعدها في نسخة (ب): إلا أن يقال.. .

بالنص في مقابل الظاهر، بل هو أحسن من الجموع التي ذكرها، إذ هو أوفق بالقواعد حيث إنَّ أخبار التوقف لا تفيد أزيد من الرخصة، وأخبار التوقف ليست إلا ظاهرة في وجوب التوقف، ولعلَّ وجه عدوله ـ على ما حكي عنه ـ أنّه [(١)] إذا جاز الأخذ بكلٍّ من الخبرين، وكانا حجَّة فلا معنى لاستحباب ترك العمل بهما، بل كما هو[(٢)] مفاد أخبار التوقف، إذ مع وجود الحجَّة لابدَّ من الأخذ بها.

وجوابه أنَّ الوجوب في المقام إرشادي لتحصيل الواقع، فإذا أمكن إدراكه بالتوقف والإحتياط فلابأس به، ولذا نقول لو دلَّ خبرٌ بلا معارض على عدم وجوب شيء يجوز الإتيان به، بل يستحب احتياطاً، وهذا واضح، مع أنَّ مفاد أخبار التخيير بمقتضى مذهبه ليس أزيد من الرخصة في تطبيق العمل على كل واحد منهما بالتخيير العملي، وهذا لا يفيد حجيَّة شيء من الخبرين، مع أنَّ مقتضى الجمع بين الأدلَّة الحجيَّة على هذا الوجه، لا الحجيَّة المطلقة، بمعنى أنّه يجوز أن يجعل حجَّة لكنَّ الأرجح عدمه؛ فتدبَّر!.

وبالجملة أولويَّة هذا الجمع و أوفقيَّته للقاعدة لا يخفى؛ فلا وجه لترك التعرض لها في مقام الجمع بين الجموع.

وسادسها: أنّه جعل أخبار التوقف أظهر في الدلالة على ترك الأخذ بالخبرين في مقام الفتوى من أخبار التخيير في الدلالة على الأخذ، مع أنَّ الأمر بالعكس؛ إذ أظهريَّة أخبار التوقف مُسلَّمة في خصوص تعيين الواقع، وأنّه لا يجوز الإفتاء بأنَّ مؤدي هذا الخبر ـ مثلاً ـ هو الواقع فقط [(٣)]، كالأخذ به في صورة وجود المرجِّحات لا في مطلق الأخذ.

بيان ذلك: إنَّ أخبار التوقف تدلُّ على وجوبه في مقام تعيين حكم الواقعة، وفي مقام الأخذ بكلٍّ من الخبرين والإفتاء بمضمونه من باب التسليم وفي مقام العمل؛ أمَّا بالنسبة إلى المقام الأول فلا معارض لها، إذ أنَّ أخبار[(٤)] التخيير لا تدلُّ على أنَّ كلاً

---

(١) لا توجد كلمة «أنّه» في نسخة (ب).
(٢) في نسخة (د): ترك العمل بهما بما هو مفاد...
(٣) لم ترد كلمة «فقط» في نسخة (د).
(٤) في نسخة (د) هكذا: إذ أخبار..

من الخبرين يفيد الواقع ويعيِّنه ، وأنَّ مفاده حكم اللّه الواقعي .

وأمَّا بالنسبة إلى المقام الثاني والثالث : فهي معارضةٌ بها، وكون أخبار التوقف أظهر في المنع من الأخذ ، وأخبار التخيير أظهر في جواز العمل ممنوعٌ ، بل أخبار التخيير أظهر في كلا المقامين .

والحاصل أنَّ القائل المذكور أوقع المعارضة بين أخبار التوقف والتخيير في الأخذ والعمل ، وجمع بينهما بحمل الأولى على الأخذ والثانية على العمل ، وحكم بأنَّ التخيير في المقام عملي ظاهري ؛ لا أنّه في الفتوى والأخذ [١]، فإن أراد من الأخذ بالمعنى الأول[٢] أي الأخذ بالخبر - كما يؤخذ به في مقام الترجيح - فلا معارضة بينهما من هذه الجهة حتى يجيء الجمع والحمل ، وإن أراد الأخذ بالمعنى الثاني فلا نسلم أظهريَّة أخبار التوقف في المنع ؛ بل الأمر بالعكس ؛ بل يمكن أن يقال : إنَّ أخبار التخيير كالصريحة في جواز الأخذ والفتوى بمضمون كلٍّ واحد منهما من باب التسليم ، لا أنّه يتخير بينهما كصورة عدم الخبر و وجود الاحتمالين .

سابعها : أنّه لا وقع للسؤال الذي ذكره إيراداً على نفسه ؛ إذ انقلاب النسبة في المقام لا ينفع ، ولو سلَّمناه في سائر المقامات ، إذ المسلَّم منه - على فرضه - إنَّما هو في ما لو كان ملاك التقديم والتأخير خصوصيَّة الموضوع وعموميَّته ، وكان الإنقلاب في غيرها[٣]، وأمَّا لو كان الملاك ما ذكر وكان الإنقلاب في غيرها[٤]، بل يحسب آخر [٥] ، أو كان الملاك شيء آخر غير الخصوصيَّة والعموميَّة في الموضوع مثلاً ؛ لا[٦] الأظهريَّة في جهة ، وقد فرض بقاؤها بعد الإنقلاب أيضاً ، فلا نسلِّم انقلاب الحكم .

بيان ذلك : إنَّه قد يكون ملاك تقديم أحد الدليلين خصوصيَّة موضوعه بالنسبة إلى الآخر ، وقد فرض أنّه لوجود معارض آخر انقلبت الخصوصيَّة إلى العموم ، فبناء

---

(١) بعدها في النسخة (ب): من الأخذ والفتوى الأخذ..

(٢) في نسخة (د) هكذا : من الأخذ والفتوى بالمعنى..

(٣) في نسخة (د) هكذا : وكان الإنقلاب فيهما .

(٤) من قوله «وأما لو - إلى قوله - غيرها» لا يوجد في نسخة (ب)، وفي نسخد (د): غيرهما .

(٥) في نسخة (ب) : بل يجب آخر .

(٦) لا توجد كلمة «لا» في نسخة (ب) .

على صحَّة الانقلاب ينقلب الحكم ؛ مثلاً : إذا قال **أكرم العلماء** وقال **لا تكرم النحويين** فملاك تقديم الثاني خصوصيَّة موضوعه ، فإذا فرض أنَّه ورد على قوله **أكرم العلماء** مخصِّص آخر مثل قوله **لا تكرم شعراء العلماء** ، فيصير مفاد قوله **أكرم العلماء** بعد هذا التخصيص **أكرم العلماء غير الشعراء**، فتكون النسبة بينه وبين **لا تكرم النحويين** العموم من وجه ؛ بعد أن كان عموماً مطلقاً ، فلا يقدم الثاني على الأول .

وأمَّا لو لم تنقلب خصوصيَّة الموضوع بالنسبة إلى غيره[1] **فلا يتغير الحكم**[2] ، كما لو قال **أكرم العلماء** ، وكان مطلقاً بالنسبة إلى يوم الجمعة والسبت ، وقال **لا تكرم النحويين** وكان أيضاً مطلقاً ، وفرض أنَّه قال أيضاً **لا تكرم العلماء في**[3] **يوم السبت** ، فبعد تقييد قوله **أكرم العلماء** بهذا ؛ يصير مفاده **أكرم العلماء يوم الجمعة**، فتكون النسبة بينه وبين **لا تكرم النحويين** العموم من وجه [4] ، لكن يقدم الثاني عليه ؛ لأنَّ ملاك التقديم لما كان هو الخصوصيَّة من حيث الموضوع ، وهو بعدُ باقٍ فيحكم بأنَّه يحرم إكرام النحويين في كل من اليومين ، خصوصاً إذا فرض أنَّ إطلاق قوله **أكرم العلماء** من الأول أظهر في خصوص يوم الجمعة فقط ؛ وفي غير النحويين .

وكذا لو كان ملاك التقديم غير خصوصيَّة الموضوع ؛ بل الأظهريَّة من جهة من الجهات ، مثلاً : لو قال **أكرم العلماء** ، وقال أيضاً **لا تكرم العلماء**، وفرض أنَّ الأول أظهر في يوم الجمعة ، والثاني في يوم السبت ، فملاك تقديم كلٍّ على الآخر أظهريَّته في أحد الزمنين ، فإذا فرضنا أنَّه ورد أيضاً قوله **لا تكرم النحويين** ، فيصير مفاد قوله **أكرم العلماء أكرم العلماء غير النحويين** ، ويكون أخص من الثاني ، إلاَّ أنَّه لا يقدم عليه ؛ بل يعمل به في خصوص يوم الجمعة بعد هذا التخصيص أيضاً ، نعم لو فرض زوال الأظهريَّة بعد هذا التخصيص انقلب الحكم ؛ لكنَّ المفروض عدم زوالها .

إذا عرفت ذلك فنقول إذا قدمنا الجمع المشهور فتكون أخبار التخيير والمقبولة

---

(١) جاء في النسخة (د) هكذا : أمَّا لو لم تنقلب خصوصيَّة الموضوع بل كان الإنقلاب بالنسبة إلى غيره...

(٢) لم ترد هذه الجملة «فلا يتغير الحكم» في (د) .

(٣) لا توجد كلمة «في» في النسخة (ب).

(٤) في نسخة (ب): عموم من وجه .

من قبيل المثال الأول ـ أعني **أكرم العلماء** ـ المطلق بالنسبة إلى يوم الجمعة والسبت ، **ولا تكرم النحويين** كذلك ؛ إذ المفروض أنَّ ملاك تقديم [١] المقبولة خصوصيَّة موضوعها، وهي بعدُ بحالها ، فيجب العمل بها بالنسبة إلى زمان الحضور والغيبة، نعم إذا فرضنا أنَّها أظهر في خصوص زمان الحضور ؛ بخلاف أخبار التخيير فإنَّها أظهر في زمان الغيبة ، كما هو كذلك واقعاً ، فلا تُقدَّم إلا في خصوص زمان الحضور ؛ لكنَّ المفروض الإغماض عن هذه الحيثيَّة ، وإلا فقد ذكرنا هذا سابقاً في الإيراد الثالث .

والحاصل : أنَّ مفاد أخبار التخيير ـ على هذا ـ التخيير[٢] في زمان الغيبة في كل شيء ، والمقبولة تقول في خصوص حقِّ الناس يجب التوقف ـ غيبة وحضوراً ـ فيقدم وإن كانت [٣] أخبار التخيير أخص من حيث الزمان الذي هو مفاد الإطلاق ، وإذا قدَّمنا جمع الاسترابادي ؛ فالنسبة بين مطلقات التخيير بعد التخصيص ، ومطلقات التوقف من قبيل المثال الأخير ، إذ ملاك تقديم الثانية أظهريَّتها في خصوص زمان الحضور وأظهريَّة[٤] الأولى في الغيبة ، وهي بعدُ باقية ، وإن خُصَّ موضوع الثانية بخصوص حقِّ اللّه ، فتدبَّر .

ثامنها: إنَّ ما ذكره ثانياً في الجواب عن السؤال من أنَّ العموميَّة لا تضر بعد عدم كون زمان الحضور مورداً للإبتلاء ؛ فكأنَّه خاص ، فيه ما لا يخفى ؛ إذ في مفاد الأخبار لا يتفاوت مورد الابتلاء وعدمه ، ولا يلحق بالخاص بلحاظ عدم الإبتلاء بالنسبة إلى بعض موارده ، وهذا واضح .

ولعلَّ المراد شيءٌ آخر لم يلتفت إليه الناقل ، فتدبَّر.

وتحقيق الحال : أنَّ يقال إنَّ أخبار التوقف أخص مطلقاً من أخبار التخيير ، وذلك لأنَّ مفادها ليس وجوب الإحتياط بل إرجاء الواقعة ، وعدم التعرض لها نفياً وإثباتاً، وفعلاً وتركاً إلى ملاقاة الإمام عليه السلام ، ومن المعلوم أنَّ هذا المعنى يختص بزمان

---

(١) في النسخة (ب) و (د) : تقدم .
(٢) في نسخة (ب): على هذا يصير التخيير .
(٣) في النسخ : وإن كان .
(٤) في نسخة (ب): في أظهريَّة .

الحضور ، وموردٍ يتوقع الوصول إليه ، ويمكن فيه الإرجاء وترك التعرض ، وليست دالّة على الإرجاء مطلقاً ولو في زمن الغيبة ، أو في زمان لا يمكن الوصول إليه ، ألاترى أنّه لو قال إنّي شككت في كذا ـ مثلاً ـ أنّي فعلت أو لا ؟ فقيل له قف حتى تسأل حكمه عن المجتهد ، يعلم منه أنَّ مراده في موردٍ يمكن الوصول إليه ، ويمكن تأخير الواقعة فكذا في المقام ، فقوله عليه السلام «قف حتى تلقى إمامك» مختصٌّ بما ذُكِرَ ، وكذا قوله «عليكم بالكفّ والتثبت والوقوف حتى يأتيكم البيان من عندنا» ، وقوله عليه السلام «ردّوه الينا»..ونحو ذلك.

وليس المراد من قوله «ردُّوه إلينا» فذروه في سنبله ، وإذاكان كذلك فيكون أخص من أخبار التخيير ، فيحكم بالتخيير في غير المورد المذكور ، ففي زمان الغيبة يحكم بالتخيير مطلقاً ، وإن أبيتَ عن ذلك نقول : إذا كان مفاد بعض أخبار التوقف ذلك فتكون قرينة على التقيَّة ، أو نقول بعضها الآخر محمولٌ على الفتوى ، مثل قوله عليه السلام «ردُّوه إلينا» ، فالظاهر من أخبار التوقف في وجوب الإرجاء في مقام العمل مفاده خاص بما ذكرنا ، إذ أظهرها في ذلك المقبولة ، ومن المعلوم فيها ما ذكرنا ؛ إذ لا معنى لإرجاء واقعة الدَّيْن والميراث في زمان الغيبة إلى لقاء الحجّة .

ويمكن أن يكون هذا مراد صاحب الغوالي أيضاً من الفرق بين الإختيار والاضطرار ـ يعني أنّه لو كان مضطراً إلى العمل بأحدهما فيكون مخيراً ـ لكنَّ كلامه أعمُّ من زمان الغيبة والحضور .

ويمكن أن يقال : في زمان الغيبة مضطرٌّ إلى العمل في جميع الوقائع ، إذ لا واقعة يمكن إرجاؤها إلى الأبد إلا نادراً ، بل لعلَّه مراد المشهور أيضاً ، وإن أسند[1] إليهم الفرق بين الغيبة والحضور ، إلا أنَّ مرادهم ذلك ، ومرادهم من التوقف الإرجاء ، لا الإحتياط .

هذا ؛ ولكن يبعد ما ذكرنا بل ينافيه أنَّ بعض أخبار التخيير ظاهرٌ في صورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام ، بل ورد في صورة اللقاء ، كخبر الحميري والمحمل وخبر سماعة ، إلا أن يقال إنَّ خبر سماعة دليل على التوقف بالبيان السابق ، وخبر المحمل المراد

---

(١) في نسخة (د): استند .

منه التخيير بين الفعل والترك ، لا الخبرين ، وخبر الحميري ضعيفٌ ، مع أنَّه فيه الإشكال السابق ، فلعلَّ عدول الإمام عليه السلام عن جواب الواقعة إلى بيان التخيير لمصلحة ، لا لبيان أنَّ الحكم في التعارض ذلك ، فتدبَّر .

وعلى فرض الإغماض عن الوجه المذكور ، وعدم تماميَّة شيءٍ من الوجوه السابقة نقول ـ بعد اللَّتيا والتي ـ : لا ينبغي التأمُّل في رجحان العمل بأخبار التخيير في زماننا هذا ، وذلك لأنَّها أظهر دلالة ، وأبعد عن الحمل على خلاف ظاهرها من عموم التخيير ، مع أنَّها أكثر عدداً ، وموافقة لعمل الأصحاب ، وأخبار التوقف على العكس من ذلك [1]، فنحملها على أحد المحامل المتقدِّمة[2] ، أو بعضها[3] على بعضها ، وآخر على آخر ، أو نقول : بعضها ضعيف السند ؛ فلعلَّه غير صادر ، والبعض الآخر يمكن حمله على أحد الوجوه المذكورة .

وكيف كان ؛ فالحكم ما ذكر من التخيير وإن لم يتعين تحملها[4]؛ لكفاية وجوده واحتماله بعد الترجيح .

هذا ؛ ولو فرضنا تكافؤ الطرفين ، وعدم وجود جمعٍ صالح في البين :

فإن قلنا : إنَّ مقتضى القاعدة في تعارض الخبرين التخيير فيتخير بينهما فيجوز له أيضاً أخذ أخبار التخيير ، والحكم بالتخيير بين الخبرين ، بل التخيير هنا ملازم للتخيير في المتعارضين ؛ غاية الأمر جواز ترك العمل بأخبار التخيير ، وأخذ أخبار التوقف ، وهذا لا يضرُّ إلا إذا قلنا إنَّ التخيير بَدْوِيٌّ ، فإنَّه لو أخذ بأخبار التوقف يجب عليه التوقف في جميع موارد المتعارضين ، أو قلنا بأنَّه استمراري وأخذ بها[5] فإنَّه مادام آخذاً بأخبار التوقف يجب عليه الإحتياط في تعارض الخبرين ، لكنَّ هذا[6] المقدار لا يضر .

---

(١) كلمة «من ذلك» لا توجد في نسخة (ب).
(٢) في نسخة (د) : السابقة .
(٣) في نسخة (د) : لبعضها .
(٤) في نسخة (ب) و (د) : محملها .
(٥) لا توجد كلمة «وأخذ بها» في نسخة (ب).
(٦) في نسخة (د) : لكنَّه بهذا..

والحاصل : أنَّ التخيير بين الطائفتين في المقام في معنى التخيير في جميع المتعارضين ، وإنَّما يفترق الحال في الصورتين المذكورتين .

نعم يمكن أن يقال : لا معنى للتخيير في المقام وإن قلنا إنَّه مقتضى الأصل في المتعارضين ، وذلك لأنَّه يرجع إلى التخيير في كون الخبرين حجَّة أو لا ، فإن آختار أخبار التخيير كانا حجَّة ، وإن آختار أخبار التوقف لم يكونا حجَّة ، فيكون أمر الحجيَّة باختياره ، ولا معنى لهذا ، وهذا بخلاف التخيير في الأخذ بالخبرين في سائر المقامات ؛ فإنَّه في معنى حجيَّة كليهما ، إلا أن يدفع بأنَّ التخيير فيهما[١] ـ في[٢] أخبار التوقف والتخيير أيضاً ـ في معنى حجيَّة كل خبرين متعارضين ، غاية الأمر أنَّ له أن يأخذ بأخبار التوقف ، ولا يعمل بالحجَّة ، وإن كان على وجه الوجوب ؛ إذ ما دام آخذاً بأخبار التوقف يجب عليه الإحتياط وعدم الأخذ بالخبرين ، لكنَّه بعيد .

هذا ؛ **وإن قلنا:** مقتضى [٣] القاعدة في المتعارضين التساقط ؛ فيتساقطان ، فيكون كما لو لم تكن[٤] أخبار علاجيَّة ، فيرجع إلى الأصل في المسألة الفرعيَّة كائناً ما كان .

وإن قلنا : إنَّ مقتضى القاعدة التوقف ؛ فيجب عليه التوقف في هذه المسألة الأصوليَّة ، والرجوع إلى الأصل الموافق ـ وهو في المقام ـ أصالة عدم التخيير ؛ لأنَّه في معنى حجيَّة الخبرين ، والأصل عدمها ، بل الشك فيها كافٍ في عدمها، فيبنى على التوقف والإحتياط .

هذا ؛ لكنَّ الإنصاف أنَّه كما أنَّ الأصل عدم الحجيَّة كذلك الأصل عدم وجوب الإحتياط إلا إذا كان الأصل في المسألة الفرعيَّة الإحتياط ، كمسألة الظهر والجمعة، فكأنَّه لا أصل في البين ، فالمرجع الأصل في المسألة الفرعيَّة إن وافق إحدى الطائفتين ـ أعني أخبار التخيير والتوقف [٥] ـ وسيأتي الكلام في نظير المسألة إن شاء اللّه ، بل في صورة وجود الأصل في المسألة الأصوليَّة أيضاً يمكن أن يقال : المدار

---

(١) بعدها في نسخة (ب): أي..
(٢) في نسخة (د) : أي في أخبار..
(٣) قبلها في نسخة (ب) و (د) : إنَّ..
(٤) في نسخة (ب):كما لم تكن .
(٥) في نسخة (ب) : قدم لفظ التوقف على لفظ التخيير .

على الأصل في المسألة الفرعيَّة ، وسيأتي الكلام فيه إن شاء اللَّه [١].

هذا ؛ ولكن نحن في راحةٍ من هذه الأمور بعد اختيار أخبار التخيير ، والعمل بها مطلقاً ، كما أنّا في راحة من تشخيص المعيار في حقِّ الناس ، وأنَّ المدار فيه ماذا، وأنّه لو كان ذا جهتين فهل هو ملحق بحق اللَّه أو بحقِّ الناس ، أو يلحق كلاً حكمه ؟ وإن كان يمكن أن يقال ـ على فرض التفصيل ـ أنّه لا حاجة إلى تعيين المعيار ، إذ المدار على ما عُلِمَ [٢] كونه مثل الدَّيْن والميراث ، وقطع بعدم الفرق بينه وبينهما ، ومع الشك يلحق بحكم اللَّه ، فتدبَّر .

ثمَّ إنَّه على المختار من الأخذ بأخبار التخيير لا يمكن أن يقال إنَّ أخبار التخيير تكشف عن شمول دليل الحجيَّة لكلٍّ من الخبرين ، وأنَّ الأخبار حجَّة من باب السببيَّة ، وإلا لوجب الحكم بالتساقط والتوقف [٣]، فحكم الإمام عليه السلام بالتخيير كاشف عن عدم كون الأصل في الخبرين إلا التخيير ، وذلك لأنّه يمكن أن تجعل هذه الأخبار دليلاً على حجيَّتها [٤] ، وإن كانت أدلَّة حجيَّة الأخبار قاصرة الشمول ، وأنَّ التخيير حكم تعبدي في صورة تعارض الطريقين ؛ فلا يكون كاشفاً عن كون الأخبار من باب السببيَّة وهذا واضح .

مع أنَّ الأمر بالرجوع إلى المرجِّحات المذكورة في الأخبار ، خصوصاً مثل الأصدقيَّة .. ونحوها ظاهرٌ [٥] في عدم كونها من باب السببيَّة ؛ إذ الظاهر منها أنَّ الغرض إصابة الواقع ، وأنّها طريق إليه لا أنَّ [٦] ذلك لمصلحة في العمل بالخبر ، وإن كان يمكن أن يُقال ـ بعيداً ـ : إنَّ المصلحة في صورة وجود الأرجح فيه فقط ، وفي صورة التساوي في كليهما .

هذا ؛ مع أنَّ كون الأخبار من باب السببيَّة ـ الذي لازمه كون التخيير بين الخبرين

---

(١) بعدها في نسخة (د) : أيضاً . أقول : سيأتي في ص ٢٨٤ .
(٢) في نسخة (ب): حكم .
(٣) في نسخة (د) : أو التوقف .
(٤) في نسخة (ب): حجيتهما .
(٥) في نسخة (ب): ظاهرةٌ .
(٦) في نسخة (ب): إلا أنَّ..

حكماً واقعيًّاً ـ في غاية الوضوح من الفساد ، بل لا قائل به ، ومن عبَّر بأنَّها من باب السببيَّة ـ مثل صاحب المعالم ـ غرضه عدم إناطتها بالظن الشخصي ، فمراده من السببيَّة ؛ الظن النوعي ، لا ما يقابل الطريقيَّة ، والعجب ذكر مثل الشيخ المحقق له احتمالاً [١]، وبيان ما يتفرع عليه ، وقد قدَّمنا[٢] شطراً من الكلام في ذلك .

هذا ؛ وأمَّا بناء على ترجيح أخبار التوقف وبناء العمل عليها ؛ فإن جعلنا مفادها مجرَّد إرجاء الواقعة في مقام العمل ؛ بمعنى عدم بناء العمل على شيءٍ من الخبرين، والرجوع إلى الأصول [٣]؛ فهي كاشفة عن عدم حجيَّة المتعارضين ، وكذا إن جعلنا مفادها الإحتياط المطلق ، ولو كان خارجاً عنهما، وإن جعلنا مفادها مجرد الإحتياط غير الخارج عنهما ؛ فهي كاشفة عن حجيَّتها؛ فإنَّه [٤] يجب الأخذ بكلٍّ منهما.

لكن يشكل هذا فيما[٥] إذا كان مفاد أحدهما عدم الوجوب ، إلا أن يقال إنَّ الأخذ به لا ينافي وجوب الإتيان من جهة الخبر الآخر[٦] ـ الذي هو الحجَّة أيضاً ـ فتأمَّل .

والأظهر هو القول بأنَّ التوقف كاشف عن عدم حجيَّة شيءٍ منهما ، وأنَّه لو كان في معنى الاحتياط يلزم الاحتياط المطلق ولو كان خارجاً عنهما، فتدبَّر وراجع ما ذكرنا سابقاً فيما يتعلَّق بهذا المطلب ، فإنَّه أقرب إلى الواقع ؛ لأنَّه كان مسبوقاً بالتأمُّل.

ثمَّ لا يخفى أنَّه لو قلنا إنَّ مقتضى القاعدة في تعارض الخبرين التخيير لا يمكن أن يجعل دليلاً على ترجيح أخبار التخيير في المقام ؛ إذ يمكن أن يجعل أخبار التوقف ـ إذا رجَّحناها ـ كاشفةً عن عدم المشي على طبق القاعدة وهو واضح ، فلا ملازمة بين مقتضى القاعدة ومقتضى شيء من الطائفتين في شيءٍ من المذكورات .

وينبغي التنبيه على أمور:

---

(١) راجع فرائد الأصول : ٤ / ٤٨ ، ٥١ ـ ٥٢ .

(٢) مرَّ في : صـ ٢٧٠ .

(٣) في الأصل هكذا : والرجوع إلى عدم الأصول ؛ وهو اشتباه ، والصواب ما في نسخة (ب)الذي أثبتناه في المتن .

(٤) في نسخة (د) : وأنَّه .

(٥) لم يرد قوله «يشكل هذا فيما» في نسخة (د) .

(٦) لم ترد كلمة «الأخر» في نسخة (د) .

[التنبيه] الأول : [حكم قضاء القاضي حال التعارض]

لا إشكال في أنّه ـ على المختار ـ يقضي القاضي إذا كان مستند حكمه الخبرين المتعارضين بما آختار ، ولا يُخيِّر المتخاصمين سواء كانا مجتهدين أو مقلِّدين له أو لغيره ، وإن كان مختار كلٍّ منهما .

ولو قيل هذه الواقعة خلاف ما اختاره القاضي فهو نظير ما لو كان كلٌّ منهما مجتهداً عاملاً بخبرٍ بلا معارض عنده ، فإنّه في مقام المرافعة يجب عليهما العمل بفتوى الحاكم وإن كان أحدهما أو كلاهما أعلم منه ، نعم في صورة كون أحدهما مقلِّداً والآخر مجتهداً أعلم من القاضي يمكن أن يقال يجب عليه العمل بمقتضى فتوى ذلك الأعلم لا القاضي إذا قلنا تقليد [١] الأعلم واجبٌ فعلى القاضي أن يأمره بالعمل بمقتضى فتوى صاحبه ؛ لأنّه الحكم في حقه دون فتوى القاضي ، وإن كان الحكم الشرعي الواقعي بنظر القاضي فتوى نفسه .. فتأمَّل !.

فإنّه [٢] مع صدق الترافع والتخاصم المدار على مذهب القاضي ، خصوصاً إذا كان الاختلاف في مجرَّد أخذ أحدهما ـ أي القاضي وذلك المجتهد الأعلم ـ بأحد الخبرين والآخر بالآخر .

وأمَّا المفتي فكذلك في عمل نفسه غير المتعلق بغيره كعباداته ، أو المتعلِّق بغيره إذا كان الغير تابعاً صرفاً ، كما لو نذر ـ على وجهٍ يكون مورد التعارض الخبرين صحةً وبطلاناً ـ أو كان أحدهما دالاًّ على أنَّ ماله يجب فيه الخمس والآخر على أنّه لا يجب ، فإنّه له أن يختار كلاًّ من الخبرين وليس للفقير معارضته في ذلك ، وهو واضح .

وأمَّا عمله المتعلِّق بالغير على وجه الشركة فلا يجوز له التعيين ، فلو فرضنا أنّه أوقع معاملة معاطاتيَّة ، وورد فيها روايتان :

إحداهما تدلُّ على الفساد ، والأخرى على الصحَّة ؛ فلا يجوز له اختيار إحداهما بدون رضا شريكه ، وكذا لو ورد روايتان إحداهما[٣] على أنَّ الحبوة للأكبر من حيث

---

(١) في نسخة (ب) و (د) هكذا : إذا قلنا إنَّ تقليد... .

(٢) يظهر من هذا أنّه تعليل وبيان لوجه التأمل .

(٣) لم ترد كلمة «أحدهما» في النسخة (ب).

السنّ ، والأخرى على أنّها للأكبر من حيث الإحتلام ـ أي البلوغ ـ فلا يجوز له اختيار إحداهما مجتهد إن كان أحدهما[١] إلا برضا الآخر، ومع الاختلاف فالمرجع حكم القاضي ، وإن كان كلٌّ منهما أو أحدهما مجتهداً إلا أن يكون هو أعلم من القاضي وكان الآخر مُقلِّداً [٢]؛ للزوم تقليد الأعلم على الوجه السابق ، وأمّا في الإفتاء لعمل الغير [٣]؛ فهل يجب عليه الإفتاء بالتخيير أو بما آختار أو يتخيَّر بينهما ؟ وجوه ؛ [و][٤] قبل الشروع في بيان الحال لابأس بذكر أمور لعلَّ لها دخلاً في تحقيق المطلب :

أحدها: لا [٥] إشكال في اشتراك جميع المكلَّفين في الأحكام الشرعيَّة الفرعيَّة ـ ظاهريَّةً وواقعيَّة ـ وأنَّ العامي يقلِّد المجتهد فيها، وتصوير الشركة والتقليد في الأحكام الواقعيَّة واضحٌ ، وأمّا في الأصول ؛ فيمكن تصوره بوجهين :

أحدهما: أنَّ الحكم الظاهري ثابتٌ في موارد الأصول من حيث هو ، ولو قبل شكّ المجتهد وقبل مراجعته ؛ ففي موردٍ لو تفحَّص المجتهد يشك[٦] في التكليف وليس عليه دليل يكون الحكم الظاهري البراءة ، ويكون مشتركاً بين المجتهد والمقلِّد ، وكذا في مورد يكون له حالة سابقة وليس على خلافها دليلٌ فبعد الفحص يظهر أنّه كان الحكم على وفق الحالة السابقة .. وهكذا فيكون للأحكام الظاهريَّة نوع ثبوتٍ واقعي ، ولا يعتبر الشك الفعلي في أصل ثبوتها في تلك المرتبة ، بل هو معتبر في فعليَّتها ، وعلى هذا فتكون مثل الأحكام الواقعيَّة ثابتةٌ في حدِّ نفسها ، والمجتهد يبحث عنها فمرَّةً يصيب ومرَّةً يخطيء ، أو نقول : الحكم الظاهري هو ما يحصل للمجتهد بعد الفحص ، فلا يتطرق إليه الخطأ ، فيكون هذا وجه فرقٍ بينه وبين الحكم الواقعي ، فشأنيَّته بمقدار عدم تقيُّد تحققه في حدِّ نفسه بالشك الفعلي لا أنّه[٧]

---

(١) هكذا في النسخ ؛ والصواب : إن كان أحدهما مجتهداً ، أو : ولو كان أحدهما مجتهداً..

(٢) في نسخة (د) : مقلداً له .

(٣) لم ترد كلمة «لعمل الغير» في نسخة (ب).

(٤) أضيفت من نسخة (د) .

(٥) في نسخة (ب) و (د) : إنَّه لا إشكال...

(٦) هكذا في النسخ .

(٧) في نسخة الأصل هكذا : إلا أنَّه ، وفي نسخة ب : كما في المتن ؛ لمناسبته لمقتضى المطلب.

يتصور فيه الإصابة والخطأ.

.. وهكذا الكلام في الأحكام الظاهريّة التي هي مداليل الأدلة الإجتهاديّة إذا كانت مخالفةً للواقع ؛ فإنّها أيضاً لها شأنيّة في حدِّ نفسها ، والمكلَّف مكلَّف بها قبل الإجتهاد ، وبعد حصول الظن أو القطع بخلاف الواقع تتنجز ، فالظن والعلم الفعلي لا يعتبر إلا في تنجزها ، لا في أصل ثبوتها ، فحالها حال الأحكام الواقعيّة الأوليّة .

وهذا الوجه ضعيفٌ ؛ إذ الإنصاف أنَّ الأحكام الظاهريّة تحدث عند الشك الفعلي والظن أو القطع الفعليين على خلاف الواقع ، بل مدلول خبر الواحد المخالِف للواقع أيضاً [١] قبل العثور عليه ليس مكلَّفاً به ، وإن كان حجَّة من حيث هو ، إذ حجيَّته إنَّما تكون بمعنى وجوب العمل عليه مع فرض العثور عليه ، ولذا يعاقب على ترك الواقع لو فرضنا أنَّه ترك الإجتهاد ولم يعثر عليه وعمل على وجهٍ خالف الواقع وإن وافقه [٢]، ولو خالفه ووافق الواقع لا يُعَاقب عليه ، فتأمَّل !

فإنَّه يمكن أن يقال : المدار على الواقع في صورة ترك العمل عليه وإن كان معثوراً عليه أيضاً ، فليس هذا من جهة عدم تنجز التكليف به ، بل من جهة طريقيَّته وإنَّ لازم الطريقيَّة ذلك .

وكيف كان ؛ فالحقُّ ما ذكرنا من عدم التكليف بمفاده قبل العثور عليه ، وإن لم يترتب عليه الثمر المذكور ، بل لنا أن نقول لو بنينا على أنَّ المدار في العقاب عليه لا على الواقع بعد العثور يمكن منعه قبله ، وهو كافٍ في الثمرة المذكورة ، وإن كان التحقيق ما ذكر من عدم كونه المدار مطلقاً .

والحاصل : أنَّ الأحكام الظاهريّة ـ سواء كانت مؤديات الأصول أو الطرق المخالفة للواقع ـ ليس لها وجود واقعي ، وإنَّما تحدث حين العلم أو الظن أو العثور أو الشك .

الثاني : أن يقال : إنَّ شركتها ليست على حدِّ الواقعيَّات ، بل هذه تثبت أولاً للمجتهد ثمَّ يشترك معه المقلِّد ، وذلك لما عرفتَ من أنَّ المدار فيها الشك الفعلي وهو مختصٌّ بالمجتهد بعد الفحص هناك حكم مشترك أولاً بحيث يكون الواجب

---

(١) قوله «المخالف للواقع أيضاً» لا يوجد في نسخة (ب).

(٢) أي وافق الخبر .

على المجتهد الإجتهاد في تحصيله، وعلى المقلِّد التقليد فيه.. وهكذا في مؤدِّيات القطع والظن والأدلة الظنيَّة مع المخالفة للواقع، فقبل حصولها[١] كلٌّ منهما مكلَّف بالواقع فقط، وتحصيل العلم أيضاً واجب؛ لأجل تحصيل الواقع لا لأجل تحصيلها، إذ شرط حدوثها[٢] الأمور المذكورة، ولا وجود لها قبلها حتى يجب تحصيلها، وبعد حدوثها يحدث التكليف وتحصل الشركة، ويجيء وجوب التقليد.

الثاني: في كون الأحكام الأصوليَّة مثل الفرعيَّة في اشتراك المجتهد والمقلِّد فيها وجوه [٣]:

أحدها: الإشتراك؛ فالعامي أيضاً مكلَّف بالعمل بالأدلَّة وتحصيلها، وبالعمل بجميع المباني اللغويَّة والعرفيَّة والشرعيَّة مثلاً، كما أنَّ المجتهد مكلَّف بالعمل بخبر العادل وبقول اللغوي في أنَّ الصعيد وجه الأرض، وبتقديم العرف على اللغة وبالأرجح من المتعارضين وبإجراء الاستصحاب وسائر الأصول ومواردها.. وهكذا؛ كذلك العامي، غاية الأمر أنَّه عاجزٌ عن تشخيصها، فينوب عنه المجتهد [٤]، وذلك لأنَّها أحكام شرعيَّة إلٰهيَّة، وجميع المكلَّفين فيها شرع سواء، وحكم اللّٰه في الأولين والآخرين سواء، و «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**»[٥] من غير فرق بين مباني الأحكام الظاهريَّة والواقعيَّة [٦].

الثاني: اختصاصها بالمجتهد ولا تكليف للعامي إلا في الفرعيَّات، وهي مؤديات الأدلَّة والمباني الأصوليَّة بتفاصيلها؛ لعجز المقلِّد عن تحصيلها، والعاجز غير مكلَّف

---

(١) في نسخة (ب): حصولهما، وعلى ما في المتن يكون المراد: قبل حصول القطع والظن والأدلة الظنيَّة.

(٢) في نسخة (ب): حصولها.

(٣) الصواب: وفيها وجوه.

(٤) لم ترد العبارة «وبإجراء ـ إلى قوله ـ المجتهد» في نسخة (د).

(٥) عوالي اللئالي: ١ / ٤٥٦.

(٦) جاء بعدها في نسخة (د): وهكذا كذلك العامي غاية الأمر أنَّه عاجز في تشخيصها فينوب عنه المجتهد، وبإجراء الإستصحاب وسائر الأصول في مواردها..، أقول: هذه العبارة هي التي كانت قد سقطت عن موردها ممَّا أشرنا له في الهامش السابق.

كما لو كان عاجزاً في الفرعيَّة، فإنَّه غير مكلَّف بها[١]، والأولى أن يقال: لأنَّها أحكام إرشاديَّة ليس لها مطلوبيَّة في حدِّ أنفسها، بل المطلوبيَّة في الحقيقة هو الأحكام الفرعيَّة فلا ثمرة لتكليف غير المجتهد ـ الذي هو القادر على العمل بها ـ.

فلا يرد ما يقال من أنَّ الأحكام الفرعيَّة أيضاً ليست مقدورة التحصيل للعامي فمجرَّد عجزه عن التحصيل لا يضرُّ في الإشتراك، والحاصل أنَّها لمكان كونها طريقة مقدميَّة فالتكليف بها مختصٌّ بمن يقدر على سلوكها وإعمالها بمقدميَّتها، وتحصيل ذي الطريق منها.

الثالث: التفصيل بين مثل ظاهر الكتاب وخبر الواحد والإجماع المنقول.. ونحوها ممَّا له اعتبار ووجود في حدِّ نفسه من غير اختصاصه بشخص دون شخص، ومن غير توقف له على صفة خاصة بشخص خاص، ومثل الأصول العمليَّة وصفة القطع وصفة الظن ـ بناء على الظن المطلق ـ والخبر الواحد إذا كان اعتباره بوصف الظن.. وهكذا، فالتكليف بالقسم الأول مشترك، وبالثاني مختص بالمجتهد، وذلك لأنَّ إجراء الأصل مثلاً لا يمكن إلا بالشك وهو صفة للمجتهد فلا يعقل أن يكون المقلِّد مكلَّفاً بإعمال الإستصحاب.. وهكذا سائر الأصول إلا بدعوى أنَّ لها شأنيَّةً ووجوداً واقعيَّاً، ولا يعتبر فيها الشك الفعلي، وقد عرفت منعها.

أو بدعوى أنَّ المقلِّد أيضاً شاكٌّ في الحكم الواقعي؛ غاية الأمر أنَّه لا يدري أنَّ الدليل موجود أو لا؟ أو أنَّ الحالة السابقة ماذا؟ فموضوع الأصل مُحرَزٌ في حقِّه أيضاً.

وفيها: أنَّ الشك الذي هو معتبر في موضوع الأصول الشك لمن له أهليَّة العلم، لا مطلق الشك، فموضوعها شك خاص وهو الشك بعد الفحص ممَّن هو أهله، وهذا واضح فشك المقلِّد لا اعتبار به وإلاَّ فهو شاكٌّ في جميع الواقعيَّات، ومجرَّد المصادفة في مورد الأصول بشك[٢] المجتهد لا يثمر شيئاً، ألا ترى أنَّه لو حصل له الظن بالحكم في مورد يكون المجتهد أيضاً ظانَّاً به ليس ظنُّهُ مناطاً للاعتبار، بل ظنّ

---

(١) لم ترد كلمة «بها» في نسخة (د).
(٢) وردت في النسخة (ب) هكذا: لشكِّ، وفي نسخة (د): الشك.

مجتهده وإن كان موافقاً له [١].. وهكذا الكلام فيما لو كان الدليل صفة القطع أو صفة الظن ؛ إذ هما مختصان بالقاطع والظانّ ، فلا يعقل تكليف العامي بهما، وكون المجتهد نائباً عنه في تحصيلهما.

والحقُّ في المسألة أنّه إن كان المراد من الاشتراك في العمل بالأدلة والأمارات والأصول الإشتراك فيها بمعنى العمل على طبقها ؛ فهو كذلك ، إذ كما أنَّ المجتهد مكلَّفٌ بالعمل على [٢] طبق خبر العادل.. وهكذا ؛ فكذلك المقلّد ، بل العمل[٣] بالأدلّة ليس شيئاً وراء الإتيان بالواقع ، فالعمل بالطريق هو الإتيان بذي الطريق ، ولا فرق بين الأصول وصفة القطع والظن.. وغيرهما ، إذ هو أيضاً مكلّف بالعمل بالأصل وبقطع المجتهد وظنّه. .غاية الأمر أنَّ موضوع الأصل والدليل خاصٌّ بالمجتهد وإلا فالعمل به مشترك ووجوبه مشترك ، لكنَّ هذا التكليف لا يثمر شيئاً ؛ إذ العمل بالمسألة الفرعيّة يكفي في أدائه .

وإن كان المراد الإشتراك في العمل بها ؛ بمعنى استنباط الحكم منها والتكليف بذلك ، وبتعيينها وتحصيلها بمبادئها المتكثرة ، فلا ينبغي الإشكال في عدمه ، وأنّه مختصٌّ بالمجتهد ،كيف وهو عبارة عن الإجتهاد الذي هو وظيفة المجتهد ، والمقلّد عاجز عنه ولا يعقل تكليفه به .

ودعوى أنَّ المجتهد ينوب عنه في ذلك **واضحةُ** الفساد ؛ إذ هو نظير أن يقال : إنَّ العاجز عن الصلاة مكلّف بها ، والقادر نائبٌ عنه ، ولا معنى له ، إذ القادر يأتي بتكليف بنفسه ، نعم لو كان مكلَّفاً بتحصيل الصلاة لا بفعلها أمكن ، لكنَّ الكلام في تكليفه بنفس الصلاة غير المقدورة حتى تجب الاستنابة من جهة العجز ، وكذلك في مقامنا الكلام في تكليفه بالإجتهاد لا بتحصيل المجتهد [٤] .

فإن قلت : إذاكان المقلّد مكلّفاً بالأحكام الفرعيّة فهو مكلّف بمقدماتها ، وهي التكاليف الأصوليّة .

---

(١) أي : وإن كان ظن المقلد موافقاً لظن المجتهد .
(٢) جاء بعدها في نسخة (ب): طبقها مثل العمل على.. .
(٣) في نسخة (د) : بل أقول العمل.. .
(٤) من قوله «وكذلك ـ إلى قوله ـ المجتهد» لا يوجد في النسخة (ب).

قلت : تكليفه في الفرعيَّات [١] يقتضي وجوب تحصيلها بما هو في وسعه ، وهو التقليد فيها ، كما أنَّ المجتهد مكلَّف بالأخذ من الرواة الذين هم الطرق للمجتهد ، كما أنَّه طريق للمقلِّد ، وليس مكلَّفاً بتحصيلها بالإجتهاد ـ الذي هو خارج عن وسعه ـ **والحاصل** أنَّ المقلِّد مكلَّف بالفرعيَّات وطريقه التقليد فيجب عليه العمل بما يعتبر في التقليد ، والمجتهد مكلَّف بها وطريقه الإجتهاد ، فيجب عليه ما يعتبر فيه من المقدِّمات [٢] ، **كيف ؟ ولو كان الأمر كذلك لكان الاجتهاد واجباً عينيَّاً على كلِّ أحد** حتى العاجزين ، وكان عليهم الاستنابة لأداء هذا التكليف وليس كذلك ، كما هو واضح ؛ إذ لا يجب على العامي أن يستنيب من يجتهد أو يحصِّل قوَّة الإجتهاد نيابةً عنه ، نعم يجب ذلك إذا لم يكن هناك من به الكفاية ، لكن في هذه الصورة أيضاً لا على وجه النيابة بل من باب تحصيل القدر الكافي ، وفرق واضح بين الاستنابة وبين تحصيل المجتهد ، نظير الفرق بين الإحجاج وبين الاستنابة في الحج .

وبالجملة ؛ كلُّ حكم أصولي يرجع إلى الاستنباط أو كيفيَّته فهو من وظيفة المجتهد ، ولا يشترك معه المقلِّد ، وكل ما يرجع إلى العمل بالأدلَّة فهو مشترك فالمقلِّد مكلَّف بالعمل بقول اللغوي في أنَّ الصعيد وجه الأرض ، وليس مكلَّفاً بالرجوع إلى كتب اللغة أو أهلها ، والعمل بقول اللغوي هو التيمم بمطلق وجه الأرض ، وأمَّا العمل به بمعنى استنباط أنَّ المتيمَّمَ به مطلق وجه الأرض فهو وظيفة المجتهد ، وكذا مكلَّف بالعمل بالخبر الأرجح من المتعارضين ، لكن ليس مكلَّفاً بتحصيل الأرجح . . وهكذا .

وإن شئت **قلت :** إنَّه ليس مكلَّفاً بالمسائل الأصوليَّة مطلقاً ؛ لما عرفتَ من أنَّ ما ذكرنا[٣] في الحقيقة تكليفٌ فرعي . **وبالجملة ؛** : فالمطلب واضح .

الثالث : بناء على القول باشتراك التكاليف الأصوليَّة فهل يجري فيها التقليد أو لا؟ الحق لا ؛ إلا أن يرجع إلى التقليد في المسألة الفرعيَّة ، مثلاً لو قلَّد في أنَّ خبر الواحد

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : بالفرعيَّات .

(٢) من قوله «والحاصل ـ إلى قوله ـ المقدمات » قد أُخِّر في النسخة (ب) و (د) إلى ما قبل قوله «وبالجملة» وقدم ما بعده هنا على ـ وهو من قوله كيف ولو.. ـ في النسخة (ب).

(٣) في نسخة (د) : ما ذكر .

حجَّة ، وفي أنَّ الأمر للوجوب ، وفي أنَّ هذا خبر العادل وأنَّه معارض له.. إلى غير ذلك من المباديء ، فلابأس ؛ إذ هذا يرجع إلى التقليد في المسألة الفرعيَّة ، بل التقليد في وجوب الأمر الفلاني راجع إلى التقليد في الأمور المذكورة ، والفرق إنَّما هو في اللحاظ ، وفي الإجمال والتفصيل ، وصيغته في الأول إنَّما هو من حيث إنَّه تقليد في المسألة الفرعيَّة ، لا من حيث إنَّه تقليد في الأصول .

وأمَّا التقليد في المسائل الأصوليَّة إذا لم يرجع إلى التقليد في الفرعيَّات بأن يقلِّد في بعض المقدمات ويجتهد في بعضها ويأخذ بالنتيجة فلا يجوز ، بل لو قطع ببعض المقدَّمات وقلَّد في بعضها لا يجوز أيضاً ، فلو فرضنا أنَّه قطع بجميع مدارك المسألة إلا أنَّه لا يدري أنَّ الخبر حجَّة أم لا ؛ لا يجوز له أخذ الحجيَّة من المجتهد وإعمال سائر المقدمات ، بحيث تكون النتيجة بأخذه واستنباطه ، بل أقول في الفرض الأول ـ الذي قلنا بالجواز ـ يجب أن يقلِّد مجتهداً واحداً [1] ، فلو أخذ البعض من أحد المجتهدين والبعض من الآخر لا يجوز ؛ لأنَّ أخذ النتيجة حينئذٍ باستنباطه ولا يرجع إلى التقليد في المسألة الفرعيَّة إذا فرضنا أنَّ النتيجة مخالفة لفتوى المجتهدين، بل وإن كانت موافقة لأحدهما أو لكليهما أيضاً إذا كانت المدارك مختلفة ، وكلٌّ منهما يُخطِّيء مدارك صاحبه .

وإنَّما قلنا بعدم جواز التقليد في الأصول مع أنَّ المفروض أنَّ التكليف بها مشترك ؛ لأنَّ القدر المتيقن من الأخذ بقول الغير بلا دليل ـ الذي هو على خلاف القاعدة ـ هو في خصوص الفروع ، والإطلاقات [2] منصرفة عن المقام ، أو يشك في شمولها له ، مضافاً إلى ظهور إجماعهم على اختصاص التقليد بالفروع ، وهذا هو العمدة وإلا فيمكن منع الإنصراف في الإطلاقات سِيَّما بملاحظة إمكان دعوى أنَّ التقليد على طبق القاعدة من أنَّ غير أهل الخبرة عليه الرجوع إليه ، وقد ادَّعى بعضهم الإجماع على هذه القاعدة ، بل هي معلومة من طريقة العقلاء ، إلا أن يقال : إنَّ القدر المتيقَّن منها ما إذا كان المطلب مستفاداً من الأمور الحِسِّيَّة لا الحدسيَّة الظنيَّة مثل مسائل

---

(١) جاء بعدها في النسخة (ب): فيما لو فرضنا أنَّه قلَّد في الجميع .
(٢) في نسخة (د) : والإطلاق .

الفقه والأُصول ؛ فتدبّر .

وكيف كان : ففي الإجماع كفاية ، نعم لو فرضنا أنَّ المقلِّد اجتهد في بعض المقدِّمات على خلاف ما اعتقده المجتهد ، فيشكل جواز تقليده له في خصوص هذه المسألة ، بل لا يجوز في صورة قطعه بفساد بعض مقدِّماته ، فيجب عليه تقليد غيره ؛ إمّا لقصور الأدلة عن شمول مثل هذه الصورة ، وإمّا لأنّه إذا قطع بفساد مستند الفتوى فهو قاطع بفساد رأي مجتهده ، وإن لم يكن قاطعاً بفساد ما حكم به المجتهد، ومع القطع بفساد اعتقاد المجتهد[١] حيث إنّه مستند إلى هذا الوجه الفاسد مثلاً فلا يجوز الأخذ بقوله ورأيه ، لأنَّ التقليد أخذ برأي المجتهد لا بالوجوب والحرمة، وبعبارة أخرى الطريق للمقلِّد رأي المجتهد ، ومع فساده باعتقاد المقلِّد لا يجوز له أخذه ، فيكون كما لو قطع بفساد أصل الحكم ـ وإن شئت فقل ـ كأنَّ المجتهد لا رأي له ؛ لأنّه إذا فرض اطلاعه على ما اطّلع عليه المقلِّد لا يفتي ، ولو اطلع سابقاً لم يفت نعم في صورة الظن بفساد المبنى يمكن أن يُقَال بجواز تقليده ، وإن كان ذلك الظن على طبق القاعدة ؛ بمعنى أنّه حاصل من مقدمات معتبرة كظنون المجتهد ، وأمّا مثل ظنون العوامِّ الحاصلة بلا رويّة ؛ فإنّه لا اعتبار به قطعاً ، ولا يمنع عن تقليده .

هذا : ولو فرضنا أنَّ المقلِّد قطع بفساد مبنى جميع المجتهدين في عصره ، لكنَّه يحتمل صحَّة ما حكموا به ، فلا يجوز له إلا الاحتياط في تلك المسألة .

إذا عرفت هذه الأمور فنقول : أسند الشيخ المحقق في الرسالة[٢] جواز الإفتاء بالتخيير إلى المشهور ، واستدلَّ عليه بأنَّ جواز العمل بالخبرين حكمٌ مشترك بين المجتهد والمقلِّد ؛ لأنَّ نصب الشارع للأمارات [٣] يشمل كليهما ، ولمّا كان المقلِّد عاجزاً عن تتميمهما[٤] ودفع موانعهما[٥] فيرجع في ذلك إلى المجتهد ، فيكون ـ بعد إثبات المجتهد حجيَّة الخبرين ـ مخيَّراً بينهما مثله ، وبأنَّ إيجاب مضمون أحد

---

(١) من قوله «وإن لم يكن ـ إلى قوله ـ المجتهد» لم ترد في نسخة (د) .
(٢) فرائد الأُصول : ٤ / ٤١ .
(٣) في نسخة (ب): الأمارات .
(٤) الكلمة غير واضحة ؛ وقد كتبت في هامش النسخة ، إلا أنَّها في نسخة (د) هكذا: تشخيصها.
(٥) في النسخة : موانعها .

الخبرين على المقلِّد لم يقم عليه دليل .

أقول : لا يخفى أنَّ الوجه الأول لا يفيد أزيد من جواز الفتوى بالتخيير ، والثاني يفيد وجوبه .

ثمَّ إنَّه ذكر آحتمال وجوب الفتوى بما آختار ، واستدلَّ عليه بأنَّ التخيير حكم للمتحيِّر وهو المجتهد ، قال [١]: ولا يقاس هذا بالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي ، مع أنَّ حكمه ـ وهو البناء على الحالة السابقة ـ مشتركٌ ، لأنَّ الشكَّ هناك في نفس الحكم الشرعي [٢] الفرعي المشترك ، وله حكم مشترك ، والتخيير [٣] هنا في طريق الحكم ، فعلاجه بالتخيير مختصٌّ بمن يتصدى لتعيين الطريق ، كما أنَّ العلاج بالترجيح مختصٌّ به ، فلو فرضنا أنَّ راوي [٤] أحد الخبرين عند المقلِّد أعدل وأوثق من الآخر ؛ لأنَّه أخبر وأعرف به مع تساويهما عند المجتهد ، أو آنعكس [٥] الأمر ، فلا عبرة بنظر المقلِّد .

وظاهر كلامه كما ترى ! ابتناء المسألة على شركة المقلِّد مع المجتهد في الأصول ، وعدم الشركة وأنَّ لازم الشركة جواز الفتوى بالتخيير ، وكون المقلِّد مخيَّراً ، وجواز كون المقلِّد على نظره في الترجيح أيضاً ، فإنَّه فرَّع عدم جواز ذلك على عدم الشركة وتبعه في ابتناء مسألتنا على مسألة الشركة بعض الأفاضل ؛ إلا أنَّه حكم صريحاً بالشركة وبالفتوى بالتخيير .

قال ـ بعد بيان ما ذكره الشيخ دليلاً للفتوى بما آختار من عدم الشركة في الأصول ـ : ويندفع بأنَّ الأحكام المقرَّرة لاستنباط الأحكام الواقعيَّة أيضاً أحكام إلهيَّة يتساوى فيها الحاضر والباد ، وعباد اللّٰه في كل نادٍ ، ولا اختصاص لها بطائفة دون طائفة ، كأحكام المسافر والحاضر ، فمن عرفها وقدر عليها وجب عليه العمل بها ، ومن عجز وجب عليه الرجوع إلى من عرفها ، وحينئذٍ فلا وجه لاختصاص الخطابات المتعلِّقة

---

(١) فرائد الأصول : ٤ / ٤١ ـ ٤٢ .
(٢) لم ترد كلمة «الشرعي» في نسخة (ب) و (د) .
(٣) في نسخة (د) : والتحير ، أقول : هذا أنسب بالمقام .
(٤) في نسخة (ب): في أنَّ ، وفي (د): الراوي .
(٥) في نسخة (د) : انعكاس .

بالطرق ببعضٍ دون بعض ، وإلا فينطرق البحث إلى الأحكام الواقعيَّة الأوليَّة أيضاً ، فإنَّها أيضاً لا تتعلق بالجاهل القاصر عن معرفتها، فكما أنَّ العامي مكلَّف بالصلاة كالمجتهد ، فكذا مكلَّفٌ بالعمل بالخبر السليم عن المعارِض ، أو بأحد الخبرين ، أو بأقواهما ، أو غير ذلك من سائر الأحكام الظاهريَّة المجعولة للشاكِّ والجاهل بالأحكام ـ أصلاً كان أو طريقاً ـ فإنَّها كالأحكام الواقعيَّة متعلِّقةٌ بالجميع ، لكنَّها لا تتنجز إلا بعد إمكان العلم ، وإمكان الرجوع إلى العالِم ، ففي أصل تعلُّق الأحكام لا فرق بين الناس ، وكذا لا فرق في عدم تنجزها مع العجز، وفي تنجزها مع إمكان العلم بلا واسطة كالمجتهد ، أو معها كالمقلِّد .

وحينئذٍ فاللازم على المجتهد بيان حكم الواقعة للمقلِّد ، ومن الواضح أنَّ حكمها هو التخيير ؛ فكيف يفتي بالمعيَّن الذي ليس هو حكم اللّه ؛ لا في حقه ولا في حق مقلِّده ، فبحمد اللّه اتّضح الحال ، ولم يبق للتأمُّل فيه مجال .

ثمَّ ذكر أنَّه لا عبرة بنظر المقلِّد إذا خالف نظر المجتهد ، وعلَّله بأنَّه مكلَّف بالرجوع إلى العالم ، لأنَّ نظره ساقطٌ عن الإعتبار ، فعليه التقليد في حكم المسألة سَاعَدَ نظرَهُ نظرُ مفتيه في بعض المقدمات أم لا ، إلا أنَّه إذا قطع بفساد بعض مقدمات المجتهد يجب عليه تقليد غيره .

أقول : ظاهر كلامه كماترى ! دعوى الشركة في جميع المسائل[1] الأصوليَّة ، ولو ما تعلَّق منها بالاستنباط ، وقد عرفتَ حاله .

ثمَّ أقول : يرد على ما ذكره[2] من الابتناء منع ذلك ؛ فإنَّ المسألة إذا كانت أصوليَّة لا يجوز التقليد فيها، ولو قلنا بالشركة حسبما عرفت ، وما ذكره[3] هذا الفاضل من أنَّه لا عبرة بنظر المقلِّد إذا خالف المجتهد في بعض المقدِّمات ، وأنَّه لا يعمل بمقتضى نظره وإن كان قاطعاً ؛ بل عليه التقليد في حكم المسألة ـ أي المسألة الفرعيَّة ـ ناظر إلى هذا ؛ لأنَّ اعتماده[4] على نظر نفسه مستلزم للتقليد في المسألة الأصوليَّة بالنسبة

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : المطالب .
(٢) ورد في النسخة (ب) و (د) : ذكراه .
(٣) من هنا إلى قوله «إذا خالف المجتهد» يوجد اختلاف مع النسخة (ب) بالتقديم والتأخير .
(٤) في نسخة (د) : الإعتماد .

إلى سائر المقدمات ، فإنَّ المفروض أنَّه ليس مجتهداً فيها [١]، فلا وجه لجزمه بأنَّ المفتي يفتي بالتخيير ؛ مع أنَّ التخيير مسألة أصوليَّة وإذا جاز للمقلِّد العمل بها فكيف لا يجوز له[٢] العمل برأيه في بعض المقدمات إذا خالف المجتهد .

فإن قلت : لعلَّ نظره إلى أنَّ التخيير مسألة فرعيَّة ؛ فإنَّه [٣] قائل بالتخيير العملي. ولازمه كونه مسألة فرعيَّة .

قلت : فلا وجه لتفريعه ذلك على الشركة في الأصول [٤].

ثمَّ إنَّه ممَّا ذكرنا أيضاً أنَّه لا وجه لما يظهر من الشيخ (ﷺ)[٥] من ابتناء عدم جواز اعتماد المقلِّد على نظره في أعدليَّة الراوي على مسألة الشركة أنَّ الوجه في عدم العبرة بنظره كون العلاج بالترجيح مختصاً بالمجتهد ، وذلك لأنَّه ليس ذلك لما ذكر من عدم الشركة ؛ بل لما عرفتَ من أنَّه مستلزم للتقليد في سائر المباني ، وهي مسألة أصوليَّة لا يجوز التقليد فيها.

وجه الاستلزام : أنَّ المفروض أنَّه لا يأخذ الفتوى من المجتهد في المسألة الفرعيَّة ؛ لأنَّ المجتهد يأخذ بالخبر الآخر مثلاً فلا يحكم بالتخيير ؛ وهو يقول بأعدليَّة راوي هذا الخبر ، فإذا اعتبر نظره فلابدَّ من القول بالتقليد في سائر المقدمات .

وفيه ما لا يخفى[٦] أنَّه لا وجه لقياس التخيير على الترجيح ، وأنَّ اختيار أحد الخبرين المتعادلين مثل تعيين أحدهما بمثل[٧] المرجِّحات ، فله الإختيار ، نظير العمل بالأرجح [٨]، لا نظير تحصيل الأرجح ؛ بل نظيره تحصيل [٩]الترجيح بإعمال

---

(١) من قوله «بالنسبة ـ إلى قوله ـ فيها» لم ترد في نسخة (د) .

(٢) في النسخ : لا يجوزه..، والصواب ما ذكرناه .

(٣) في نسخة (د) : لأنَّه .

(٤) قد أورد في نسخة (د) ماكان قد أشرنا له سابقاً من عدم وجوده فيها وهو قوله «بالنسبة إلى سائر المقدمات فإنَّ المفروض أنَّه ليس مجتهداً فيها» .

(٥) أثبتناه من نسخة (د) .

(٦) في نسخة (د) هكذا: .. في سائر المقدمات . ثمَّ لا يخفى أنَّه لا يعتبر.. .

(٧) في نسخة (ب) و (د) : بإعمال .

(٨) في نسخة (ب) و (د) : بالخبر الأرجح .

(٩) ورد في نسخة (ب) و (د) : بدل «تحصيل الترجيح» «تحصيل التخيير» .

الأدلة الدالَّة على أنَّ المكلَّف مخيَّر، ولعل الغرض المقايسة في مجرَّد كونها[١] مسألة أصوليَّة، وإن كان أحدهما متعلِّقاً[٢] بالإستنباط والآخر بالعمل بالإستنباط.

وكيف كان فتحقيق المطلب أنَّه لو قلنا إنَّ التخيير بين الخبرين واقعي من جهة كون ما اختار من باب السببيَّة وأنَّه نظير تزاحم الواجبين؛ فلا إشكال في أنَّه يتخير المقلّد أيضاً كالمجتهد؛ لأنَّه مثل التخيير في خصال (الكفارة)[٣]، وكيف؟ وكأنَّه تخيير في المسألة الفرعيَّة، بل هو كذلك، إذ المفروض أنَّ نفس العمل بالخبر مشتمل على مصلحة، والمطلوب نفسي لا مقدمي، وهذا واضح، وكذلك لو قلنا ـ بناء على كونه ظاهريَّاً ـ أنَّه عملي؛ بمعنى أنَّ في موضوع تعارض التخيير ـ مثلاً ـ لطريقين[٤] حكم الشارع بالتخيير في مقام العمل، فلو أفاد أحدهما الوجوب والآخر الحرمة فهو مخيَّر بين العمل[٥] والترك، ولو أفاد أحدهما وجوب شيء، والآخر وجوب شيء آخر فهو مخيَّر بينهما، لا أنَّه يبني على أحدهما ويعمل بمقتضاه، حتى إنَّه ينوي الوجوب لو أخذ ما دلَّ عليه، والحرمة لما دلَّ عليها.

وفي الصورة الثانية ينوي الوجوب التعييني الذي هو مفاد كلٍّ واحدٍ، فبناء على التخيير العملي[٦] لا يجوز نيَّة الإتيان بعنوان الوجوب، أو الترك[٧] بعنوان الحرمة، وفي الصورة الثانية[٨] ينوي الوجوب التخييري[٩] ولا يجوز نيَّة الوجوب التعييني، ووجهه أيضاً[١٠] واضح؛ لأنَّه يرجع إلى التخيير في المسألة الفرعيَّة، ولا أخذ حينئذٍ بالخبر حتى تكون أصوليَّة.

---

(١) في نسخة (ب) و (د): كونهما.
(٢) في نسخة (د): يتعلق.
(٣) أضفناها من نسخة (ب) و (د)، وليس بعدها كلمة «وكيف».
(٤) في نسخة (ب) و (د): الخبرين والطريقين، وليس فيهما كلمة «التخيير مثلاً».
(٥) في نسخة (د): الفعل.
(٦) أثبتنا الكلمة من نسخة (ب)، وكانت في الأصل العمل.
(٧) في نسخة (د): والترك...
(٨) هكذا في النسخة، والصواب: الثالثة.
(٩) في النسخة (د): التعييني، كما لا توجد العبارة التي بعدها، بل يتلوها مباشرة: ووجهه.
(١٠) لا توجد كلمة «أيضاً» في نسخة (ب).

وأمّا لو قلنا بالتخيير الأخذي فتبتني المسألة على أنَّ آختيار أحد الخبرين هل هو من تتمة الإستنباط والإجتهاد ، وأنّه لم يتحصل للمجتهد دليلٌ معتبر إلا بعد أخذ أحدهما ؟ أو أنّه بعد ما فهم أنَّ الشارع حكم بالتخيير في صورة التعادل ، وأنّهما متعادلان فقد تمَّ اجتهاده وبقي العمل ، فيكون حاله حال من ترجَّح عنده أحد الخبرين ، أو وجد خبراً بلا معارض في أنّه تمَّ اجتهاده وبقي عمله ، كما أنّه على الأول ـ بعد الأخذ ـ يصير مثل من كان عنده خبرٌ بلا معارض ، وقبله لا حجَّة له فأخذه يجعل الخبر حجَّة ؛ غاية الأمر أنّه قبل الأخذ له أن يأخذ كلاً منهما بعنوان الحجيَّة ، فلهما هذه الشأنيَّة ، لا أنّهما حجَّتان بالفعل ، فعلى الأول لا يكون المقلِّد مخيراً إلا أنَّ[1] الحكم الشرعي بعدُ لم يتحقق للمجتهد حتى يقلِّده العامي ، ولا يجب[2] التقليد في الأصول خصوصاً فيما يتعلَّق بالإستنباط ممَّا ليس وظيفةً للعامي أصلاً.

وعلى الثاني ؛ فيمكن أن يقال إنّه مخيَّر ؛ لأنَّ المفروض أنّه إذا بنى على أنَّ الخبرين المتعادلين حكم الشارع بالتخيير بينهما فيكون فارغاً عن الإجتهاد ، ويجب عليه العمل ، والمقلِّد شريك معه في مقام العمل ، نظير ما لو تعيَّن عنده خبر .

ويمكن أن يقال : إنَّ التخيير بينهما مسألة أصوليَّة ، ولا يجوز التقليد فيها فلا يجوز الإفتاء بالتخيير وإن تمَّ الإجتهاد وبقي العمل ؛ إذ المفروض أنَّ الواجب هو الأخذ بأحدهما .

ودعوى أنَّ التخيير في المسألة الأصوليَّة مستلزمٌ للتخيير في المسألة الفرعيَّة فيفتي بالتخيير من هذه الجهة لا بلحاظ أنّه مسألة أصوليَّة .

مدفوعة بمنع الاستلزام ؛ فإنّه وإن صدق عليه قبل اختيار أحدهما أنّه من جهة أنّه مخيَّر في الإختيار فتخير[3] في مفادهما أيضاً ، وهو التخيير في المسألة الفرعيَّة إلا أنّه من قبيل التخيير في إدخال نفسه في كل من الموضوعين ، فيلحقه كل من الحكمين ، وهذا ليس تخييراً ، فهو نظير كون المسافر مختاراً في الإقامة والعدم ،

---

(١) في نسخة (ب)بدل كلمة «إلا أنَّ» كتب «لأنَّ» .

(٢) في نسخة (ب و (د) : ولا يجوز .

(٣) في نسخة (د) : فمخيَّر .

فبملاحظة هذا يصدق أنّه له أن يقصر أو يتم إلا أنّه ليس هذا من التخيير في المسألة الفرعيَّة ، وهو القصر والإتمام ، بل على فرض الإقامة يجب الإتمام عيناً ، وعلى فرض العدم يجب القصر كذلك .

فالإنصاف [١] أنّه فرق بين المقامين وأنَّ ما نحن فيه ليس من قبيل ما ذكر من مثال القصر والإتمام ؛ وذلك لأنَّ معنى الأخذ بالخبر ليس هو البناء على العمل به حتى يكون هناك أمور ثلاثة ـ الأخذ والعمل بالخبر والإتيان بالمؤدى الذي هو عين العمل إلا أنّه بلحاظ أنّه حكم فرعي والأول بلحاظ أنّه حكم أصولي ـ بل ههنا أمران أحدهما العمل بالخبر من حيث إنّه دليل ، وهذا معنى الأخذ بالخبر ، والثاني العمل بمقتضاه الذي هو حكم فرعي ، وهما متحدان في الخارج والتفاوت باللحاظ ، كما ذكرنا ، وذلك كما إذا كان الخبر بلا معارض فإنّه بعد إثبات حجيّته ليس إلا العمل به الذي هو عين الإتيان بالمسألة الفرعيَّة ففيما نحن فيه إذا بنى على حجيَّة الخبرين مخيَّراً بينهما فليس عليه إلا الإتيان بمؤدى كلٍّ منهما مخيَّراً على أنّه حكم اللّه ، فيرجع التخيير في المسألة الأصوليَّة إلى التخيير في المسألة الفرعيَّة ، كما أنَّ وجوب العمل بخبر معيناً عين العمل بمؤداه .

فإن قلت : فعلى هذا يرجع ما ذكرت إلى التخيير العملي مع أنّك بنيت على التخيير الأخذي .

قلت : لا ؛ لأنَّ مقتضى التخيير العملي أنّه في الدوران بين الوجوب والحرمة مباحٌ، وفي الدوران بين وجوب الظهر والجمعة [٢] أنّهما واجبان تخييريان ، وما ذكرت ليس كذلك ، بل إمَّا يأتي به وجوباً ، أو يتركه بعنوان أنّه حرام ، وفي المثال الثاني إمَّا[٣] يأتي بالظهر عيناً أو بالجمعة كذلك ، وحاصله أنّه مخيَّر بين الواجبين العينيين أو بين الواجب والحرام .

والحاصل : أنَّ الأخذ بالخبر والبناء عليه ليس شيئاً وراء العمل على طبقه إن

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : والإنصاف .
(٢) في نسخة (ب) و (د): أو الجمعة .
(٣) في نسخة ب : «له» بدل «إمَّا» .

وجوباً فوجوباً وإن حرمةً فحرمةً ، فلو قلنا بعدم الشركة في الأصول أو بعدم جريان التقليد فيها أيضاً نقول : له لن يفتي بالتخيير ؛ لأنّه لازم التخيير في الأخذين الذي هو مسألة أصوليَّة ، وهذا بخلاف مسألة الإقامة وعدمها ، حيث إنَّ القصد وعدمه غير الإتيان بالقصر والإتمام[١] ، ولهذا لو صلّى بدون القصد والبناء على الإقامة أو العدم بطلت .

وأمَّا فيما نحن فيه فمجرَّد موافقة أحد الخبرين كافية في الصحَّة ، ولا يحتاج إلى البناء كما في صورة كون الخبر بلا معارض ، فإنَّه بعد العلم به وكونه واجب العمل لا حاجة إلى مؤنة شيءٍ وراء العمل على طبقه .

فتحصَّل أنَّ التحقيق أنَّ الإختيار ليس من تتمات الإستنباط وإن كان الخبران[٢] حجَّة فعليَّة بعنوان التخيير ، وأنَّ التخيير بينهما مسألة أصوليَّة وأنّه لا شركة في الأصول بما هي ، بل باعتبار ملازمته للفروع ، وأنّه لا تقليد في الأصول ـ على فرض الشركة ـ إلا من حيث إنَّه عين التقليد في الفروع ، ومع ذلك فالمقلِّد مخيَّر كالمجتهد.

وممَّا ذكرنا ظهر أنَّه لا وقع لما يمكن أن يُتخيَّل في المقام من أنَّ المقلِّد لابدَّ أن يكون موافقاً للمجتهد في الحكم ؛ لأنّه تابع له ، وعلى الإفتاء بالتخيير يلزم المخالفة ؛ لأنّه يختار خلاف ما آختاره [٣] المجتهد ، والفرق بين المقام وبين خصال الكفارة إذا آختار المقلِّد خصلةً غير ما آختاره المفتي أنَّ كلاً من الخصلتين ليس متعلقاً لحكم على حدة ، بخلاف مقامنا ؛ فإنَّ مفاد كل من الخبرين حكم على حدة ؛ لأنَّ المفروض أنَّ أحدهما دالٌّ على الوجوب مثلاً ، والآخر على الحرمة.. وهكذا ، وذلك لأنَّ التبعيَّة في أصل التخيير بين الحكمين كافية ولا يحتاج إلى أزيد من ذلك، وإن شئت فقلْ إنَّ التخيير إنَّما هو بين الإتيان بعنوان الوجوب ، والترك بعنوان الحرمة فهذان الأمران نظير الخصلتين في أنّهما موردا الوجوب التخييري ، وإن كانت خصوصيَّة كلٍّ منهما أيضاً حكماً شرعيَّاً ، فتدبَّر .

---

(١) كلمة «والإتمام» لا توجد في نسخة (ب) وفي نسخة (د) : والتمام .
(٢) في نسخة (د) : وأنَّ كلا الخبرين .
(٣) في نسخة (ب) : نختار ، وفي نسخة هكذا : لأنّه قد يختار خلاف مختار المجتهد .

ثمَّ لازم [١] ما ذكرنا من البيان أنَّه يجب الإفتاء بالتخيير ولا يجوز الإفتاء بالمختار؛ لأنَّه إلزام بأحد الطرفين من غير مُلزِمٍ، وهو خلاف حكم اللّه.

فإن قلت: لازم ذلك عدم جواز التعيين في مقام القضاء أيضاً؛ لأنَّ الحكم الشرعي إذا كان هو التخيير فكيف يقضي بخلاف حكم اللّه؟

قلت: إنَّا نقول [٢] في صورة[٣] النزاع: التخيير ـ الذي هو حكم اللّه ـ مختص بالقاضي، ولا يكون المترافعان مخيَّرين، بل يجب عليهما البناء على ما عينه القاضي، فأدلَّة التخيير غير شاملةٍ لهما أصلاً؛ للزوم التشاجر، بل أقول ـ بعد تعيين القاضي ـ ليس عملهما بالخبر الذي اختاره القاضي، بل عليهما العمل بحكمه.

والحاصل: أنَّ أدلَّة التخيير خاصَّة بغير صورة النزاع؛ لأنَّه لا يمكن التخيير فيها، نعم هي شاملة للقاضي؛ لأنَّ القضاء عمله الخاص به، فموضوع التخيير في هذه الصورة شخص خاص لاكل المكلَّفين، نعم غيره أيضاً شريكٌ معه لا في واقعة النزاع، بل في سائر الوقائع، فتدبَّر إن كانت مماثلة لواقعة النزاع [٤].

فظهر من ذلك كله وجه القول بتعيين الفتوى بالمختار، والقول بتعيين الفتوى بالتخيير.

وأمَّا وجه القول بالتخيير بين الأمرين ـ وهو مختار شارح الوافية[٥] على ما يظهر منه ـ فهو أنَّ كلاً من التخيير والمختار حكم شرعي، فله الإفتاء بكلٍّ منهما سواء قلنا إنَّ التخيير راجع إلى المسألة الفرعيَّة أم لا، أمَّا على الثاني فواضحٌ لكنَّه يتوقف على جواز الفتوى بالمسألة الأصوليَّة والتقليد فيها بعد الحكم بالإشتراك، وأمَّا على الأول فلأنَّه كان[٦] هناك حكمان فرعيَّان أحدهما التخيير بين الإتيانين والثاني

---

(١) في نسخة (د): ثمَّ إنَّ لازم.
(٢) في نسخة (ب): لا نقول..
(٣) في نسخة (د): إنَّ في صورة.
(٤) في نسخة (ب) هكذا: إن كانت مماثلة لواقعة النزاع فتدبر، وفي (د) مثلها إلا أنَّه كتبت: وإن
(٥) الوافية: ٣٣٤.
(٦) كلمة «كان» لا توجد في النسخة (ب)، وفي نسخة (د): كأنَّه.

خصوص [1] كلٍّ منهما من حيث إنَّه مفاد خصوص كل من الخبرين ، فتدبَّر .

ثمَّ إنَّا وإن أطلنا زِمَام الكلام في المقام إلا أنَّه ـ بحمد اللّه العلاَّم ـ أوضحنا سبيل المسألة وأطرافها بالتمام ، فعليك بالأخذ والإغتنام .

[التخيير بدوي أم استمراري ؟]

[التنبيه] الثاني [2] : هل التخيير في الخبرين بدوي أو آستمراري ، وجوه [3]:

ثالثها: أنَّه بدوي إلا مع قصد الإستمرار .

ورابعها: العكس ؛ يعني أنَّه استمراري إلا مع قصد البدويَّة ، وربما ينقل هنا احتمال آخر وهو التفصيل بين مقام الحاجة فبدوي ، وبين ما قبل زمان الحاجة فاستمراري .

وأنت خبيرٌ بأنَّ هذا الإحتمال إنَّما هو من فروع القول بالبدويَّة ، فإنَّه بعد البناء عليها لابدَّ من بيان أنَّ المدار على مجرَّد الأخذ ، أو مجيء زمان الحاجة ، أو على العمل ؛ بمعنى أنَّه قبله له الرجوع لعدم اللزوم بمجرَّد الأخذ ، أو بمجرَّد مجيء زمان الحاجة .

وكيف كان ؛ الحق وهو [4] القول بأنَّه استمراري مطلقاً ؛ وذلك لأنَّ الدليل عليه إمَّا الأخبار أو حكم العقل ـ بناء على أنَّ مقتضى القاعدة هو التخيير [5] ـ وعلى التقديرين فهو استمراري .

أمَّا على الأول ؛ فلأنَّها مطلقة في التوسعة والتخيير ، ومقتضاها ذلك ، خصوصاً

---

(١) في نسخة ب هكذا : والثاني في خصوص.. .

(٢) تقدَّم التنبيه الأول منها في ص ٢٧١ .

(٣) أحدها : أنَّه بدوي مطلقاً ، وثانيها : أنَّه آستمراري مطلقاً .

(٤) في نسخة (ب) و (د) : هو .

(٥) الوجه في التقييد بهذا البناء هو أنَّه لو كان التخيير على خلاف القاعدة لاقتصر فيه على مورد مخالفته للقاعدة ، ويرجع للقاعدة بما تفيده في تلك الموارد ، وليس في ذلك مشاحة من كون دليل التخيير عقليَّاً ؛ إذ هو من باب ضيق فم الركيَّة ، فنفس حكم العقل من الأول وُجِدَ ضيِّقاً ، لا أنَّه تخصيص في حكم العقل والممنوع منه الثاني لا الأول .

مثل قوله ﷺ: «..**حتى ترى القائم**»[١] وقوله ﷺ: «..**فهو في سعة حتى يلقاه**»[٢]، بل هذا هو الظاهر من قوله ﷺ «**بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك**»[٣]، فإنَّه يظهر فيه أنَّ الوجه هو التسليم ، ومن المعلوم أنَّه حاصل بالإستمرار ، بل للتسليم فيه بظهور بدوي من كونه بدوياً [٤].

ودعوى : أن ظاهر قوله ﷺ في مرفوعة زرارة[٥] : «**إذن فتخير أحدهما ، فتأخذ به وتدع الآخر**» البدويَّة ، حيث إنَّ [٦] ظاهره دوام الأخذ ودوام الترك .

مدفوعة :[٧] بأنَّ المراد أنَّه يجب الأخذ بأحدهما فقط في مقابل الأخذ بهما وتركهما، فليس إلا في مقام بيان مجرَّد التخيير ، غاية الأمر إهماله من حيث الإستمرار وعدمه ، ولا يضر بعد دلالة تلك الأخبار على ما ذكرنا.

(وما يقال)[٨] من أنَّ الأخبار مسوقةٌ لبيان وظيفة المتحيِّر في ابتداء الأمر ، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحيِّر بعد الإلتزام بأحدهما.

مدفوع : بمنع ذلك بعدما عرفتَ من قوله ﷺ «..**حتى ترى القائم**» ، فإنَّ مقتضى التوسعة إلى زمان القائم كونه استمراريَّاً ، وإلا فهو مثل التعيين في كونه ضيقاً حيث إنَّه إذا أخذ من أحدهما[٩] من أول وهلةٍ[١٠] فلا يجوز له الأخذ بالآخر ؛ ومجرَّد جواز أخذه من أول الأمر لكلٍّ منهما لا يستلزم التوسعة المذكورة [١١]، ولعمري إنَّه واضحٌ .

فإن قلت : إنَّ الموضوع إذا كان هو المتحيِّر فبأخذ[١٢] أحدهما يرتفع التحيُّر ؛ لأنَّه

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٤١ .
(٢) الكافي : ١ / ٥٣ ، وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ ، حديث ٥ .
(٣) الاحتجاج : ٢ / ٣٠٤ ، الوسائل : الباب ١٣ من أبواب السجود ـ الحديث ٨ .
(٤) جاء في نسخة (د) هكذا : بل التسليم فيه أظهر وأقوى من كونه بدوياً .
(٥) عوالي اللآلي : ٤ / ١٣٣ ، حديث ٢٢٩ .
(٦) في نسخة (ب): إنَّه.. .
(٧) هذه العبارة قد كتبت في هامش النسخة المعتمدة ؛ وعقبت بكلمة «صح» .
(٨) أثبتناها من نسخة (د) .
(٩) في نسخة (ب) و (د) : بأحدهما .
(١٠) في نسخة (ب) و (د) : الوهلة .
(١١) في نسخة (ب) و (د) : المزبورة .
(١٢) في النُّسَخ : فيأخذ .

ينكشف له الواقع بمقتضى مفاد ذلك المأخوذ .

قلت :

أولاً : لا نسلم أنَّ الموضوع هو المتحيِّر بل من تعارض عنده خبران بلا مزيَّة لأحدهما ، وهذا المعنى صادقٌ بعد الأخذ بأحدهما أيضاً.

وثانياً : ـ على فرض التسليم ـ نقول : إنَّ الموضوع هو المتحيِّر في أنَّ أيّاً من الخبرين حقٌّ ، وهذا المعنى أيضاً لا يرتفع بالأخذ ، إذ لا ينكشف به أنَّه هو الحق ، أو نقول إنَّ الموضوع هو المتحيِّر في أنَّ[١] الحكم الواقعي الأولي ماذا ؟ وهو باقٍ .

فإن قلت : سياق الأخبار أنَّ الموضوع هو المتحيِّر في الأخذ وأنَّ أيّاً منهما يجب أخذه ؛ فإذا أخذ بأحدهما فقد آرتفعت حيرته من حيث الأخذ .

قلت : سلّمنا أنَّ الموضوع ذلك ؛ لكنَّ حيرته إنَّما هي في أنَّ أيّاً منهما يجب أخذه من حيث صدقه أو من حيث حجيَّته ، و الأخذ بمجرَّد الميل النفساني لا يرفع هذه الحيرة ، نعم لو كانت حيرته في الأخذ من حيث الميل النفساني فقد ارتفع بالأخذ ؛ لأنَّه لا يعقل إلا بعد وجود الميل إلى أحدهما .

هذا مع أنَّ الحيرة من حيث الأخذ إنَّما ترتفع بحكم الإمام عليه السلام بالتخيير فلا يحتاج إلى الأخذ أيضاً.

والحاصل : أنَّه ـ على فرض تسليم أنَّ الموضوع هو الحيرة في الأخذ ـ فإن كانت الحيرة من حيث إنَّ أيّاً منهما واجب الأخذ واقعاً فهي باقية بعد الأخذ أيضاً ، وإن كانت الحيرة في مقام الأخذ[٢] فقد ارتفعت بمجرَّد حكم الإمام عليه السلام بالتخيير ، وإن كان الحيرة من حيث الدواعي النفسانيَّة فلا معنى له .

وأمَّا على الثاني ؛ فلأنَّ العقل ـ بناء على حكمه بالتخيير ـ إنَّما يحكم من حيث إنَّ مناط الحجيَّة وهو المصلحة الموجودة في الخبر [٣] موجود في كلٍّ واحد ، وإذا كان كذلك ـ بناء على السببيَّة ـ فلازمه الإستمرار ؛ لأنَّ التخيير حينئذٍ نظير التخيير بين

---

(١) في نسخة (د) : هو التحير في الأخذ في أنَّ الحكم . . .
(٢) قد كتبت قبل هذه الكلمة : العمل ، ورسم عليه الحرف خ مكرراً.
(٣) في نسخة (ب): في هذا الخبر .

الخصال ، بل لو حكم بالتخيير بناء على الطريقيَّة ـ وإن كان خلاف التحقيق ـ فهو لوجود المناط وهو الإيصال النوعي إلى الواقع ، والظن النوعي في كل حين، والمفروض أنَّه موجود في كلٍّ منهما في كل حينٍ ولازمه الإستمرار أيضاً ، فلا يكون الخبر الآخر بعد أخذ أحدهما مشكوك الحجيَّة في حكم العقل على البناء المذكور حتى يقال الأصل عدم حجيَّته فهو نظير التخيير العقلي في تعارض الإحتمالين حيث إنَّ العقل يحكم بالإستمرار أيضاً .

وما يقال من أنَّ العقل ساكت عن الأخذ بعد الإختيار فهو مبني على فرض عدم حكمه بالتخيير ، وأنَّ حكمه مجرَّد عدم طرح كليهما ، وإلا فبناء على حكمه فيحكم بما ذكرنا لا من حيث إنَّ العقل لا يتخير في حكمه كما هو مذهب القائل ، بل لأنَّ الواقع ـ كما ذكرنا ـ من حيث إنَّ المناط معلوم .

هذا ولكنَّ التحقيق عدم حكم العقل بالتخيير إلا بناء على السببيَّة التي هي خلاف التحقيق كما عرفت مراراً ، وعلى فرضه أيضاً يمكن الخدشة في استمراريَّة التخيير من جهة احتمال أنَّ المناط في حكم العقل العمل بكلٍّ من الخبرين على ما هو مفاده ، وهو كون الحكم كذا دائماً ، فكون المصلحة في العمل بكل واقعةٍ واقعةٍ مشكوك ، فبناء على السببيَّة ليس المقام من قبيل خصال الكفارة إلا في صورة العمل بكل من الخبرين دائماً ، بل أقول بناء على حكم العقل بالتخيير على الطريقيَّة كونه استمرارياً أوضح ، وذلك للعلم بعدم [1] إناطة مصلحة الطريقيَّة بالعمل دائماً ، إذ الطريقيَّة في كل واقعة ليست مقيَّدة بأخرى بخلاف مصلحة سماع قول العادل ، فإنَّها يمكن أن تكون خاصَّة بما إذا عمل به في جميع الوقائع ، فتدبَّر.

هذا ؛ وقد يستدل على المختار باستصحاب التخيير ، ولابأس به بناء على عدم الإطلاق في الأخبار ، ولا يضره كون الشك في المقتضي بعد عدم الفرق عندنا في حجيَّة الاستصحاب .

وما يقال من أنَّ الموضوع هو المتحيِّر وقد ارتفع التحير بالأخذ لا أقل من الشك في الموضوع ؛ وأنَّه باقٍ أم لا ؟ فمدفوع بمنع ذلك بل الموضوع مَن تعارض عنده

---

(١) لا توجد كلمة «بعدم» في النسخة (ب).

خبران ، مع أنَّ[١] التحير أيضاً غير مرتفع كما عرفت .

فإن قلت : لعل الموضوع من لم يختر وإذا اختار أحدهما يرتفع الموضوع .

قلت : هذا الاحتمال مدفوعٌ بملاحظة أنَّ تشخيص الموضوع في الاستصحاب بيد العرف ، إذ الموضوع عندهم في مثل المقام هو الشخص المتعارض عنده خبران وهذا واضح .

وعن العلاّمة في النهاية [٢] الاستدلال على جواز الحكم في واقعة أخرى على طبق الخبر الآخر بأنَّه ليس في العقل ما يدلُّ على خلاف ذلك ، ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده ، قال : إلا أن يدلّ دليل شرعي خارجي على عدم جوازه كما روي أنَّ النبي ﷺ قال لأبي بكر: «**لا تقضِ في الشيء الواحد بحكمين مختلفين**».

قلت : وظاهر هذا الاستدلال كماترى ! ويمكن أن يوجه بأنَّ نظره إلى إطلاق الأخبار ، وغرضه عدم الرادع عن الإطلاق ، ويمكن أن يكون نظره إلى أنَّ العقل إذا لم يجد مانعاً عن التخيير الإستمراري بعد التأمّل في جهات الحكم فيحكم به ؛ لأنَّ بناء العقلاء على العمل بما لم يجد العقل مانعاً عنه ، وإن احتمل كونه ممنوعاً تعبداً ، يعني أنَّ دليل حجيّة الخبر كافٍ بعد عدم مضايقة العقل عن العمل به بعد العمل بالخبر الآخر .

هذا ولكنَّه على الأول يرجع [٣] إلى التمسك بإطلاق الأخبار ، وعلى الثاني غير تمام[٤] كما لا يخفى ، وعلى فرضه فلا فرق بين الحكم والفتوى بل الفتوى أولى بالإستمراريَّة [٥] من الحكم كما لا يخفى .

ثمَّ إنَّ ما نقله من الخبر غير معتبر ، وعلى فرضه يمكن أن يكون المراد عدم الحكم في واقعة واحدة جزئيَّة بحكمين مختلفين .. يعني بحيث يرجع إلى نقض الحكم الأول ، فتدبَّر .

---

(١) سقطت من النسخة (ب)كلمة «أنَّ» .
(٢) حكاه عنه الميرزا الرشتي في بدائع الأفكار : ٤٢٦ .
(٣) في نسخة (د) : راجع .
(٤) كذا في النسخ ؛ والأصح : تام .
(٥) في نسخة (ب): بالإستمراري .

ثمَّ إنَّ هذا كلّه بناء على كون التخيير في المقام أخذيّاً لا عمليّاً، وأمّا بناء على كونه عمليّاً فلا ينبغي التأمُّل في كونه استمراريّاً، إذ على هذا يرجع إلى الإباحة فيما لو كان أحد الخبرين دالاً على الوجوب والآخر على الحرمة، وإلى الوجوب التخييري بين الفعلين لو كان كلٌّ منهما دالاً على وجوب شيء، ولذا لا ينبغي الإشكال في استمراريَّة التخيير بين الفعل والترك في صورة الإحتمالين، وإن استشكل من جهة لزوم المخالفة القطعيَّة، لكن بعد الجواب عنه لا يبقى الإشكال.

ثمَّ إنَّه يمكن أن يستدلَّ على البدويَّة أيضاً بوجوه:

أحدها: أنَّها القدر المتيقن بعد عدم الإطلاق؛ لما ذكر من كون الموضوع المتحير الغير المختار؛ إذ بعد اختيار أحدهما يشك في حجيَّة الآخر، والأصل عدم حجيَّته ولازم هذا أن تكون حجيَّة كلٍّ منهما مخيَّراً في معنى حجيَّة ما يختاره المكلّف وإلا فلا معنى لحجيَّة كليهما وسقوط الآخر عن الحجيَّة، أو في معنى أنَّ في كل منهما الحجيَّة الشأنيَّة، بمعنى شأنيَّة جعل كلٍّ واحد منهما حجَّة، فإذا أخذ بأحدهما فصار[1] هو الحجَّة دون الاخر.

وفيه: ما عرفتَ من أنَّ الإطلاق موجود مع بُعد آلتزام أنَّ الحجَّة خصوص ما اختار، إذ ظاهر الأخبار حجيَّة كليهما.

فإن قلت: لازم التخيير سقوط الآخر عن الوجوب كما هو الشأن في جميع الموارد ألا ترى أنَّه إذا أتى بإحدى الخصال يسقط الوجوب عن البقيَّة، ففي المقام أيضاً نلتزم بحجيَّة كلٍّ منهما قبل الإختيار، وسقوطها عن الآخر بعده.

قلت: سقوط الوجوب في سائر المقامات إنَّما يكون بعد العمل بمقتضى التخيير وعدم بقاء محلٍّ للآخر، وفي المقام يلزم السقوط مع بقاء المحلِّ بالنسبة إلى سائر الوقائع؛ نعم في تلك الواقعة لم يبقَ محل للعمل بالآخر، فتدبَّر.

الثاني: استصحاب الحكم المختار.

وفيه: أنَّه معارض بما هو حاكم عليه من استصحاب بقاء التخيير مع أنَّ الإطلاق يمنع عن العمل بالإستصحاب، وقد يجاب عنه بأنَّ الكلام في تعيين ما اختار، فلا

---

(١) هكذا؛ والظاهر زيادة الفاء.

يكون هناك حالة مطابقة [١]، ولا يخفى ما فيه ؛ لأنّه إذا بنى على العمل بأحد الخبرين فقد ثبت في حقِّه مفاده ، وهو الوجوب أو الحرمة أو نحوهما ، ومع الشك في ارتفاعه[٢] بالعدول إلى الآخر.. الأصل بقاؤه ، نعم إذا بنينا على كون التخيير عمليّاً صحّ منع الاستصحاب ، لكن قد عرفتَ أنّه خلاف مقتضى الخبرين ، مع أنّه على تقديره لا شك في الاستمراريّة .

الثالث : ما عن المفاتيح [٣] من أنّه يلزم ـ بناء على الاستمراريّة[٤] ـ ترك الواجب لا إلى بدل ، إذ لو أخذ بالخبر الدال على الوجوب فقد وجب عليه أبداً ومع [٥] العدول إلى الآخر يلزم ترك الواجب مع عدم البدل ؛ إذ مفاد الخبر الآخر ليس بدلاً عنه خصوصاً إذا كان هو جواز الترك أو وجوبه .

والجواب : أنَّ هذا ليس من ترك الواجب بل من إدخال النفس تحت موضوع لا يجب عليه الفعل ، وهو مخيَّر بين الموضوعين ، كما إذا سافر من وجب عليه الصوم فإنّه لا يقال إنّه ترك الصوم الواجب ، وهذا واضح .

وقد يجاب بأنَّ وجوب المختار السابق على وجه التعيين أول الكلام ، مع أنَّ ما ذكره من أنّه ترك الواجب لا إلى بدل كما في التخيير الواقعي واضح الضعف ؛ لأنَّ مقتضى إطلاق أدلّة التخيير ثبوت التخيير بينهما واقعاً ، وإن كان موضوعه ومحلُّه تعارض الخبرين ، فيكون كلٌّ منهما بدلاً عن الآخر كما في الخصال .

قلت : لا يخفى [٦] ما في هذا الجواب ؛ فإنَّ الترك كيف يكون بدلاً عن الواجب إذا كان مفاد الآخر الحرمة ، مع أنَّ آلتزام التخيير الواقعي لا معنى له كما لا يخفى ، بناء على اعتبار الأخبار من باب الطريقيّة كما هو مذهب القائل ، فالجواب هو ما ذكرنا.

الرابع : ما اختاره بعضٌ من أنّه لو جاز العدول لم يبقَ للتخيير فائدةٌ ، قال بعض

---

(١) في نسخة (د) : سابقة .
(٢) في نسخة (د) : ارتفاعهما .
(٣) مفاتيح الأصول : ص ٦٨٦ س ٩ .
(٤) في نسخة (د) : استمراريته .
(٥) في نسخة (ب): أو مع.. .
(٦) لم ترد كلمة «لايخفى» في نسخة (د) .

الأفاضل : وهو جيِّد كما نبَّهنا عليه في صدر الباب [١] حيث وجَّهنا كلام المانعين عن جواز تعادل الأمارتين ، لكنَّه إنَّما يتم فيما فرضه من المثال يعني فيما لو كان أحد الخبرين دالاً على الوجوب والآخر على الحرمة ، وأمَّا في غيره كما في المعاملات أو في تعيين الواجب كالقصر والإتمام فلا ، كما هو ظاهر .

قلت : قد قدَّمنا عدم سلامته ، وأنَّه فرق بين الإباحة وبين التخيير بين الخبرين المذكورين ، فنمنع عدم الفائدة في التخيير مع أنَّه لا فائدة أعظم من كون المكلَّف ذا طريقٍ إلى الواقع كما في الخبر الدالِّ على الإباحة إذا لم يكن له معارِضٌ ، فإنَّ كون مقتضى الأصل أيضاً [٢] الإباحة لا يمنع عن حجيَّة الخبر ، وهذا واضح غايته .

الخامس : أنَّه يلزم من الاستمرار المخالفة القطعيَّة في بعض الوقائع ، وهي غير جائزة .

وفيه : أنَّه لابأس بها مع كون كلٍّ من الواقعتين على حدة ومورد الرخصة [٣] الشرعيَّة ، كإطلاق الأخبار في المقام أو الأصل الموجود فيها إذا أغمضنا عن الأخبار ، نعم مع قطع النظر عن الأخبار ، إذ[٤] فرضنا كون التكليف بكلٍّ من الواقعتين [٥] المتدرجتين منجَّزاً بأن يكون من قبيل الواجب المعلّق نمنع جواز المخالفة القطعيَّة ، لكن هذا لا يصير دليلاً على الكليَّة ، مع أنَّ الإطلاق إذا كان موجوداً ـ كما هو المفروض ـ فلا يثمر أصلاً.

السادس : ما يمكن أن يقال من أنَّ المفروض التخيير بين الخبرين ، ومن المعلوم أنَّ مفاد كلٍّ منهما كون الحكم كذا أبداً ، إذ حكم اللّٰه لا يختلف بالأزمان والأحوال فمقتضى الأخذ بكلٍّ منهما الأخذ به دائماً ، والأخذ في بعض الأزمان ليس أخذاً بالخبر ، فلابدَّ من كون التخيير بدوياً ، وإلا فليس عاملاً بواحد منهما.

وكذا نقول في التقليد أيضاً إنَّه لا يجوز العدول عن فتوى المجتهد مادام باقياً على

---

(١) قوله «في صدر الباب» لم ترد في النسخة (د) .
(٢) لا توجد كلمة «أيضاً» في نسخة (د) .
(٣) في نسخة (ب) (د) : ومورداً للرخصة .
(٤) في نسخة (د) : لو .
(٥) في النسخ : الواقعيتين .

شرائط الفتوى ، ولم يتبدل رأيه ، وأمَّا في تعارض الاحتمالين فليس أخذاً بخبر حتى يكون التخيير بدوياً ، ومن هنا يظهر أنَّ التخيير في المقام وفي التقليد بدوي بمقتضى القاعدة ، وفي الاحتمالين استمراري .

والإنصاف أنَّ هذا الوجه تمام مع الإغماض عن إطلاق الأخبار ، وممَّا ذكرنا يندفع[١] الاستبعاد السابق ـ بناء على البدويَّة من لزوم حجيَّة خصوص ما اختار أو سقوط الآخر عن الحجيَّة بعد كونه حجَّة ـ وذلك لأنَّه إذا كان معنى العمل ما ذكرنا فيكون السقوط من جهة العمل بمقتضى التخيير ، ولا بأس به كما في سائر المقامات حيث لا يبقى محل للآخر [٢].

بقي الكلام في وجه التفصيل بين ما لو قصد الإستمرار وبين ما لم يقصده ، ويمكن أن يقال إنَّه لو قصد الاستمرار فكأنَّه لم يأخذ بالخبر بالنسبة إلى بقيَّة الوقائع حتى يتعين عليه مفاده ، فالتخيير بعدُ باقٍ بخلاف ما لو لم يقصده ، فإنَّه يتعين في حقِّه المختار [٣] ويرتفع تحيره ، وأمَّا وجه العكس من أنَّه [٤] لو قصد البدويَّة فقد ألتزم بمفاد الخبر مطلقاً فليس له العدول ، ومع عدمه فلا ، وإن لم يقصد الاستمرار أيضاً ؛ لأنَّ مجرَّد الأخذ بالخبر لا يفيد تعيين المفاد مع عدم البناء على الإلتزام به أبداً، وفيها ما لا يخفى ؛ وهنا أمور :

الأول : نقل الشيخ [٥] في الرسالة[٦] عن بعض معاصريه أنَّه استجود كلام العلَّامة في كون التخيير للقاضي استمرارياً ، مع أنَّه منع العدول [٧] عن أمارة إلى الأخرى ، وعن مجتهد إلى آخر ، ثمَّ قال بعد هذا النقل : فتدبَّر .

أقول :[٨] الظاهر أنَّ مراد ذلك المعاصر من الأمارة غير الخبر ففي الخبرين قائلٌ

---

(١) في نسخة (د) : يظهر اندفاع .
(٢) أثبتناها من النسخة (ب).
(٣) في نسخة (ب) و (د) : في حقه مفاد المختار .
(٤) في نسخة (د) : فهو أنَّه .
(٥) في نسخة (ب) : الشيخ رحمه اللّه .
(٦) فرائد الأصول : ٤ / ٤٤ ، والمستجود له هو صاحب مفاتيح الأصول : ٦٨٢ ، ٦٨٦ .
(٧) في نسخة (ب) و (د) : عن العدول .
(٨) لا توجد في نسخة (د) .

بالإستمراري ولو بالنسبة إلى غير القاضي ، وليس غرضه اختصاص ذلك بالقاضي ، وأمَّا أمر الشيخ بالتدبُّر فلعلَّه للإشارة إلى عدم الفرق بين المقامات ، والحق ما ذكره ذلك المعاصر ؛ لما عرفتَ من أنَّ مقتضى القاعدة هو كون التخيير بدويّاً ؛ لأنَّ مفاد الخبر والأمارة ، وقول المجتهد إنَّ الحكم كذا في جميع الوقائع فالعمل به لا يتحقق إلا بالدوام عليه ، وفي خصوص الخبرين وردت الأخبار الظاهرة في الإستمرار فلابدَّ من الرجوع في سائر الأمارات إلى القاعدة .

ويمكن أن يكون غرض الشيخ أيضاً التأمُّل لتحصيل[١] وجه الفرق .

الثاني : قال في الرسالة [٢] أيضاً ـ بعدما اختار كون التخيير بدويّاً ، وأن لا إطلاق في الأخبار ، وأنَّ العقل ساكت من هذه الجهة ، وأنَّ الأصل عدم حجيَّة الآخر بعد الإلتزام بأحدهما ـ : نعم لو كان الحكم بالتخيير في المقام [٣] من باب تزاحم الواجبين كان الأقوى استمراره ؛ لأنَّ المقتضي له في السابق موجودٌ بعينه بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقين ، فإنَّ احتمال تعيين ما آلتزمه قائمٌ بخلاف التخيير الواقعي ، فتأمَّل ، انتهى .

ومراده من كون التخيير من باب تزاحم الواجبين أنَّه لو قلنا به من باب حكم العقل بناء على حجيَّة الأخبار من باب السببيَّة سواء تمسكنا بالأخبار في المقام أيضاً أو لا؛ لأنَّ سكوت الأخبار لا ينافي دلالة العقل على الإستمرار من باب وجود المصلحة على وجه الإستمرار ، وليس مراده مجرد الإخبار على [٤] بيان التخيير الواقعي بناء على التمسك بها ، وهذا واضحٌ ، وحينئذٍ فأمره بالتأمُّل لعلَّه للإشارة إلى أنَّه يمكن أن يقال ـ بناء على كون المقام من باب التزاحم أيضاً ـ أنَّ المقتضي للعمل يقتضي العمل على وجه الاستمرار بأن تكون المصلحة مقيَّدة بالعمل بكلِّ واحد منهما دائماً ، وإذا كان هذا محتملاً فلا يمكن الحكم بالاستمراريَّة ، فليس المقام من قبيل الخصال ، ويؤيده ما ذكرنا سابقاً من أنَّ معنى العمل بالخبر هو ذلك ، والمفروض أنَّ المصلحة

---

(١) في نسخة (د) : في وجه الفرق .
(٢) فرائد الأصول : ٤ / ٤٤ .
(٣) في نسخة (ب): في المقام بالتخيير .
(٤) من قوله (من باب السببيَّة ـ إلى قوله ـ على» لا يوجد في نسخة (د) .

إنّما هي في العمل بالخبر .

ويحتمل بعيداً أن يكون مراده في التخيير الظاهري بين الطريقين أيضاً يمكن أن يقال بالاستمراريّة من جهة أنَّ وجه حجيّة الخبرين حينئذٍ وجود مناط الحجيّة وهو الطريقيّة في كلٍّ منهما[1] ، فيكون كالتخيير الواقعي ، ويندفع معه احتمال التعيين فكأنّه استفدنا من الأخبار الدالّة على التخيير أنَّ وجهه ومناطه ما ذكر ، فنحن وإن لم نقل بالتخيير من حيث القاعدة بناء على الطريقيّة ، وقلنا إنَّ مثل هذا الظن النوعي لا يكفي في مقام الطريقيّة إلاّ أنّا نقول بكفايته بعد ورود الأخبار ، فإنَّ محملهما[2] بعد العلم بأنَّ حجيّة الأخبار من باب الطريقيّة هو ذلك ، وأنَّ الشارع اكتفى بهذا المقدار .

ومن المعلوم تحقق هذا المعنى في جميع الوقائع ؛ فلابدَّ من كون التخيير استمراريّاً ولو على الطريقيّة أيضاً ، لا لإطلاق الأخبار بل لفهم المناط المقتضي لذلك فتدبّر !

وقال بعض الأفاضل[3] في وجه التأمل : إنّه يمكن أن يكون إشارة إلى أنَّ موضوعات الأحكام أسباب لها سواء كانت واقعيّة مثل الخمرُ حرامٌ ، أو ظاهريّة مثل كل شيء طاهر حتى تعلم ، والخبر حجّة فتعارض الخبرين موضوع وسبب للتخيير الظاهري الذي جعله الشارع ، وإن كان الخبر ـ بالقياس إلى مفاده ومدلوله ـ طريقاً ؛ إذ الطريقيّة والسببيّة إنّما يلاحظان بالقياس إلى مدلول الخبر الذي هو طريق إليه لا بالقياس إلى ما هو موضوع له حتى لو نظمنا قياساً لجعلناه وسطاً ، خلاف ما هو إليه طريقٌ فحينئذٍ ينبغي الحكم بالإستمرار لوجود المقتضي السابق وهو تعارض الخبرين بعينه حسبما عرفته في التخيير الواقعي ، أو إشارة إلى أنَّ العبرة في المقام بل في كلِّ مقامٍ من مقامات التخيير بإطلاق دليله ، حتى لو كان [4] التخيير واقعيّاً شرعيّاً كما في خصال الكفّارة دارت استمراريّة التخيير فيه مدار إطلاق دليله ، فلو كان في الدليل قصورٌ لا يحكم بالإستمرار في الواقعي أيضاً ، بل يرجع إلى مقتضى

---

(١) في النسخة (ب): في كل واحد منهما .

(٢) هكذا في النسخ ؛ ويحتمل رسمها: محملها .

(٣) بدائع الأفكار : ٤٢٦ .

(٤) في نسخة (ب): فيكونان حتى لو كان .

الأصول ؛ فالعبرة في المقام بإطلاق أخبار التخيير وعدمه لا بكونه ظاهريّاً أو واقعيّاً ، انتهى .

أقول : ملخّص الوجه الأول أنَّ حال الخبرين ـ بناء على الطريقيَّة ـ كحال الموضوعيَّة ، بل يرجع إليها ؛ وذلك لأنَّ الخبر وإن كان طريقاً إلى الواقع إلا أنَّ موضوع التخيير ـ وهو التعارض ـ سببٌ له ، فيكون مثل تزاحم الواجبين في أنَّه مخيَّر بينهما دائماً ؛ إذ مادام الموضوع ـ وهو التعارض ـ بتحقق التخيير ففي الواقعة الثانية التعارض موجود ، فحكمه ـ وهو التخيير ـ لابدَّ أن يكون موجوداً .

وأنت خبير بما فيه ؛ إذ لو فرضنا عدم الإطلاق في الأخبار كما هو مفروض الشيخ والمفروض أنَّه بناء على الطريقيَّة لا يعلم المناط والمصلحة في جميع الوقائع بخلافه بناء على السببيَّة ، فلا يمكن الحكم بالإستمرار ولو كان الموضوع موجوداً ؛ إذ يمكن أن يكون التعارض سبباً للتخيير البدوي ، فمن أين نعلم الإستمرار ففي كل واقعة التعارض سبب التخيير[١] البدوي ، إذ التعارض الذي هو السبب هو التعارض الأولي ، ولم يتجدد بعد تعارض آخر حتى يتجدد تخيير آخر ، وهذا بخلاف التخيير في الخصال ؛ فإنَّ السبب هو العصيان[٢] وقد تكرَّر ، ولعمري إنَّه واضح والحكم بالاستمرار من جهة ما ذكره نظير أن يقال : إنَّ خيار الغبن استمراري وليس فورياً، وذلك لأنَّ موضوع الخيار ـ وهو بيع المغبون فيه ـ وهو متحقق دائماً فينبغي أن يكون الخيار دائماً ، وإن لم يكن الدليل مطلقاً .

هذا وأمَّا ما ذكره ثانياً في وجه التأمّل فأجنبي عن مقالة الشيخ (ﷺ)[٣]؛ إذ نظره ليس[٤] إلى التخيير المستفاد من الأخبار بل إلى حكم العقل بناء على السببيَّة ، ووجود المناط ولا دخل له بالإطلاق وعدمه ، ولعلَّه فهم من كلام الشيخ أنَّه يريد أن يتمسك بالأخبار ويحمل التخيير فيها على الواقعي ، نظير تزاحم الواجبين ، وقد عرفتَ أنَّه ليس كذلك ، وإلا لم يحتج إلى التنظير بتزاحم الواجبين .

---

(١) في نسخة (د) : سبب للتخيير .
(٢) في نسخة (د) : وهو العصيان .
(٣) أثبتناه من نسخة (د) .
(٤) لا توجد كلمة «ليس» في نسخة (د) .

ثمَّ إنَّ غرض الشيخ (ﷺ)[١] ليس الفرق بين مجرَّد الواقعي والظاهري بل الواقعي الكذائي والظاهري ، وإلا فمن المعلوم أنَّه لو لم يعلم المصلحة في المقام وأنَّها بِمَ تتحقق لا يمكن الحكم بالاستمرار إلا بقدر دلالة الأخبار ، فمع عدم الإطلاق[٢] لا يحكم بالإستمرار وإن كان مفادها التخيير الواقعي .

ثمَّ إنَّ ما ذكره من أنَّ التخيير في الخصال أيضاً يدور مدار الإطلاق أو أراد[٣] ذلك بالنسبة إلى ما لو فرض أنَّه قال إذا فعلت كذا فافعل في كل يوم كذا وكذا[٤] وأنَّه لو أراد أن يختار في اليوم الثاني خلاف ما اختاره في الأول[٥] فهو دائر مدار الإطلاق وعدمه فهو حقٌّ ، وإن كان مراده أنَّه بالنسبة إلى سائر الوقائع لو أوجد ما يوجب الكفَّارة فلا يجوز له آختيار خلاف ما آختاره في الكفَّارة الأولى إلا مع وجود الإطلاق ففاسد ؛ إذ مقتضى حقيقة التخيير جواز اختيار كلٍّ منهما بعد دلالة الدليل على أنَّ في كل مرَّة أوجد الفعل الفلاني يجب عليه كذا وكذا مخيَّراً ، ولا يحتاج إلى الإطلاق ، وهذا أيضاً واضح .

الثالث : بناء على البدويَّة هل المدار في تعيين المختار على مجرَّد الأخذ أو مع مجيء زمان الحاجة ، أو مع الشروع في العمل ، أو على تمام العمل في واقعة واحدة وجوهٌ لا يخفى وجهها ، وهذا نظير مسألة عدم جواز الرجوع عن التقليد .

ويمكن أن تبنى[٦] المسألة على أنَّ معنى الأخذ[٧]

بالتخيير[٨] ما هو ؟

والأولى أن يقال إنَّ الحكم يختلف باختلاف مدرك البدويَّة ، فإن جعلنا المدرك لزوم المخالفة القطعيَّة أو أنَّ معنى العمل هو العمل دائماً وفي جميع الوقائع ،

---

(١) أثبتناه من نسخة (د) .
(٢) في نسخة (د) : الإطلاق فيها .
(٣) في نسخة (د) : إن أراد .
(٤) في نسخة (ب): أو كذا .
(٥) في نسخة (ب): في اليوم الأول .
(٦) في نسخة (ب): يبتني .
(٧) توجد بعدها كلمة «بالخبر» في نسخة (ب).
(٨) لا توجد هذه الكلمة في نسخة (د) .

فالمدار على تمام العمل ، وإلا فقبله إن عدل لا يلزم مخالفة قطعيّة وإن شرع في العمل ، ولا ينافي كونه عاملاً بالآخر إلا إذا كان العمل ممّا يحرم إبطاله ، وإن جعلنا المدرك ارتفاع الحيرة وكونه عالماً بحكم المسألة [١] باختيار أحدهما فالمدار على مجرَّد الأخذ ، وكذا إن جعلنا المدرك الاستصحاب أو عدم جواز ترك الواجب لا إلى بدل يحتمل أن يكون المدار ـ على هذين الوجهين ـ على مجيء زمان الحاجة بعد الأخذ ؛ لأنَّ الحكم لا يتعين عليه إلا في هذا الوقت ، وكذا إن جعلنا المدرك كونه هو القدر المتيقن فإنّه بمجرَّد البناء على العمل بأحدهما يجيء الشك في حجيَّة الآخر ، فلا تغفل .

الرابع : بناء على البدويَّة ؛ هل يجوز له أن يختار في واقعتين متماثلتين دفعةً واحدةً إحدى الروايتين في أحدهما والأخرى في الأخرى في مقام الإفتاء أو القضاء [٢] أو العمل أو لا يحق ؟ لا ؛ بل الحق عدم الجواز بناء على الاستمراريَّة أيضاً ؛ لأنّه يلزم منه أن يكون له في آنٍ واحدٍ حكمان مختلفان ؛ لأنَّ المفروض أنَّ كلاً من الخبرين يفيد حكماً غير ما أفاده الآخر ، وكونه مخيَّراً بينهما لا يُثمر شيئاً ، وليس المقام نظير خصال الكفَّارة إذا كان عليه كفَّارتان .

نعم ؛ يجوز ذلك بناء على كون التخيير عمليّاً محضاً ، وكذا الكلام في مسألة تقليد المجتهدين ، بل في سائر الأمارات إذا قلنا بالتخيير بين المتعارضين منها[٣].

الخامس : بناء على الاستمراريَّة لا يجوز له العدول في العمل الواحد بأن يكون تمام عمله مستنداً إلى الخبرين ، سواء كان العمل مركَّباً ذا أجزاء أو أمراً بسيطاً ممتدّاً مثل الزوجيَّة والملكيَّة ، فلو تعارض خبران في وجوب السورة لا يجوز له أن يختار أحدهما في الركعة الأولى والآخر في الأخرى [٤].

ولو تعارضا في النشر بالعشر في الرضاع مثلاً فلا يجوز له أن يختار في يوم الدال

(١) في النسخة (ب): بحكم اللّه في المسألة .
(٢) في نسخة (ب): و القضاء .
(٣) في نسخة (ب): منهما .
(٤) في نسخة (ب): والآخر في الأخرى .

على النشر ، وفي يوم آخر الآخر في الواقعة الواحدة[١] ، وكذا في مسألة التقليد بناء على جواز العدول ، ولذا ذكروا عدم جواز نقض الفتوى في مثل المقام ، ولو تبدَّل رأيه ، وذلك للزوم الهَرَج والمَرَج وانصراف الأخبار عن مثله ، إلا أن يُقَال : نمنع الإنصراف ، والمحذور المذكور ممنوعٌ ؛ لقلَّة الإبتلاء بمثل ما ذكر خصوصاً في مقامنا حيث إنَّ الخبرين المتعادلين في غاية القلَّة ، والهرج والمرج التقديري لا اعتبار به فيجوز العدول في الواقعة الواحدة الجزئيَّة أيضاً ، كما هو المفروض إلا إذا استلزم القطع بالمخالفة للواقع ، كما لو فرضنا أنَّ أحد الخبرين قال يجب الجهر بالبسملة وقال الآخر يجب الإخفات ، فلو عمل بهما في صلاةٍ واحدةٍ يقطع بالبطلان إذا علم إجمالاً أنَّ الحكم[٢] مفاد أحدهما ، وليس خارجاً عنهما .

السادس : بناء على الاستمراريَّة[٣] قلنا سابقاً إنَّه لا تضر المخالفة القطعيَّة الواقعيَّة التدريجيَّة فلو دلَّ أحد الخبرين على وجوب القصر في الأربعة فراسخ والآخر على الإتمام فله اختيار أحدهما بالنسبة إلى الظهر والآخر بالنسبة إلى العصر أو العشاء ، إلا أنَّه بعد الفراغ عن الأخير يعلم إجمالاً أنَّ عليه صلاةً فيجب عليه الإحتياط بإعادتها أو قضائها ، ولايثمر الترخيص الشرعي الذي هو لازم التخيير في رفع مقتضى الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً ؛ لأنَّ حجيَّة الخبرين في المقام على حدِّ حجيَّة سائر الأخبار ، والمفروض أنَّها ـ بعد كشف الخلاف ـ لا تثمر في الإجزاء على التحقيق ، ففي المقام أولى ، ولا يتوهَّم أنَّه بناء على هذا ينبغي أن لا يحكم بالاستمرار من الأول ؛ لأنَّ الوصول[٤] بمقتضاه موجب للإعادة وعدم الكفاية ، وذلك لأنَّه لا مانع من الأخذ بكلٍّ من الحكمين في مورده ، فقبل حصول العلم الإجمالي نعمل بمقتضى التخيير ، وبعد حصول العلم الإجمالي نعمل بمقتضى من[٥] الإحتياط[٦] ، ولابأس به ، لكنَّ الإنصاف أنَّه بالنسبة إلى الظهر والعصر في

---

(١) في نسخة (ب): والآخر في يوم آخر .
(٢) في نسخة (ب): أنَّ الحكم الواقعي .
(٣) في نسخة (ب): استمراريته .
(٤) في نسخة (د) : العمل .
(٥) في نسخة (د) : وبعد حصول العلم نعمل بمقتضاه من الإحتياط .

الوقت الواحد مشكلٌ ؛ لأنّه إذا أتى بالعصر على خلاف الظهر يجب عليه إعادة العصر فقط ، فلا يحكم بصحتها ولو في الظاهر في زمان ، ولا يثمر عدوله شيئاً في حقّه فحالهما حال العمل الواحد مع أنّه ـ مع قطع النظر عمّا ذكر ـ يمكن أن يقال : إنّه قاطع ببطلان عصره ؛ لأنّه إن كان الواجب في الواقع هو القصر مثلاً فظهره المأتي بها تماماً باطلة ، وإذا بطلت تبطل العصر أيضاً ؛ لأنّها مرتّبة على الظهر ، وإن كان الواجب هو التمام فإتيان العصر قصراً غير صحيح ؛ فلا تغفل .

[هل أنّ التخيير حكم عملي ظاهري أم لا ؟]

[التنبيه] الثالث : من الأمور : هل التخيير بين الخبرين حكم عملي ظاهري بمنزلة الأصل أو حكم أصولي كذلك ؟

وبعبارة أخرى هل هو أخذي أو عملي ؟ وجهان ، أقواهما بل المتعيّن هو الأخذي ، فيكون الخبران حجّة ، ومع الأخذ بكلٍّ منهما له دليل اجتهادي على الحكم نظير الخبر بلا معارض ، وإن كان الحكم بالتخيير بمنزلة الأصل التعبدي فإنّه حينئذٍ أصل تعبدي في المسألة الأصوليّة بخلافه على تقدير كونه عمليّاً ، فإنّه أصل تعبدي في المسألة الفرعيّة ، وإنّما قلنا إنّ المتعين هو الأخذي ؛ لأنّه ظاهر الأخبار من غير تأمّلٍ وإنكار ، بل لو قلنا به من باب حكم العقل فكذلك ؛ لأنّ الظاهر أنّ العقل يحكم بالتخيير بين الخبرين لا بين المفادين كما في صورة الإحتمالين .

وأمّا احتمال كونه واقعيّاً مع كونه أخذياً فمقطوعٌ بعدمه . . هذا في التخيير(٧) العملي يتصور على وجهين :

أحدهما : أن يكون بمعنى أنّه في مقام العمل مخيّر بين الاحتمالين في موضوع الخبرين ؛ كصورة عدم الخبر حتى يكون ـ في صورة كون أحدهما دالاً على الوجوب والآخر على الحرمة ـ مخيّراً في الظاهر بين الفعل والترك بحيث يرجع إلى الإباحة وفي صورة كون أحدهما دالاً على طهارة شيء والآخر على نجاسته مخيّراً بين

---

(٦) هكذا في النسخ .

(٧) في نسخة (د) هكذا : هذا والتخيير . .

الإجتناب وعدمه ، ولازم هذا [١] الأخذ بمضمون خبر الطهارة ، وفي صورة كون أحدهما دالاً على الوجوب والآخر على الإباحة يكون كأنّه أخذ بخبر الإباحة ، وكذا في الدوران بين الإباحة والحرمة ، وبين الاستحباب والوجوب ، بل في جميع صور الدوران بين الأحكام التكليفيَّة ، وفي صورة كون أحدهما دالاً على وجوب شيء آخر يكون مخيَّراً بينهما .

وهذا الوجه مقطوع بفساده ؛ خصوصاً إذا أريد الواقعي منه ، كما قد يحتمل .

الثاني : أن يكون بمعنى أنَّه مخيَّر بين العمل بمقتضى كل واحد منهما حتى إنَّه يأتي بعنوان الوجوب أو الحرمة ، كما في صورة الأخذ إلا أنَّه لا على وجه العمل بالخبر ، بل بمعنى أنَّه في موضوع ورود الخبر الشارع جعل له [٢] حكماً مطابقاً له فلا يكون المفاد حكماً واقعيّاً له ، بل حكم ظاهري مطابق الخبر ؛ كأن يقال ـ في صورة وجود الخبر بلا معارض ـ : إنَّ الشارع حكم بالعمل على طبق الخبر مع عدم جعله حجَّة ودليلاً حتى يكون طريقاً إلى الواقع ، بل من حيث إنَّه موضوع من الموضوعات ويكون حاصله أنَّ الشارع جعل في موضوع الخبرين حكما عمليّاً ظاهريّاً ، وهو التخيير بين الواجبين التعينيين ، أو بين الوجوب والإباحة ، وهذا مطابق للتخيير الأخذي في مقام العمل .

والفرق بينهما إنَّما هو في كون كل من الحكمين حكماً عمليّاً ظاهريّاً أو واقعيّاً اجتهاديّاً ، وهذا الوجه ليس مثل السابق في وضوح الفساد إلاَّ أنَّه أيضاً فاسدٌ لما عرفتَ من أنَّ ظاهر الأخبار حجيَّة الخبرين وكون كل واحد طريقاً إلى الواقع ، بمعنى العمل على طبقه على أنَّه الواقع ، ولو بنى على الاحتمال المذكور لزم التزام مثله في الخبر بلا معارض ؛ لأنَّه أيضاً أمر معقول لا مانع منه ، ولا خصوصيَّة للمقام لهذا الاحتمال إلا أن يقال : وإن كان ظاهر الأمر بالعمل بالخبر هو العمل به على وجه الطريقيَّة أو [٣] جعله دليلاً على الواقع إلا أنَّه في خصوص مقامنا لا تُعقل الطريقيَّة ؛ إذ

---

(١) في نسخة (ب): هذا الوجه .

(٢) في نسخة (ب): جعل له الشارع .

(٣) في نسخة (د): وجعله .

لا يعقل أن يكون للواقع الواحد طريقان مختلفان ولو على وجه التخيير، فلذا نحمل أخبار التخيير على بيان حكم العمل.

وبالجملة فما ذكرنا مانعٌ عن إرادة الحجيَّة من الأمر بالعمل بهما في المقام، وهذا المانع مفقود في صورة عدم المعارضة، لكن[١] قد عرفتَ سابقا أنَّه لا مانع من جعل الطريقين المتناقضين على وجه التخيير؛ لأنَّه في كلِّ زمان له طريق واحد، فله أن يجعل لهذا طريقاً فعليَّاً في الواقع أو ذاك، وما ذكر من عدم المعقوليَّة مسلَّم لو أمر بالعمل بهما عيناً ولو على وجه الإقتضاء .. حتى يكون التخيير من قبيل العجز عن القيام بالعمل بهما كذلك، كما في الواجبين المتزاحمين.

وما يتراءى من عدم المعقوليَّة في صورة التخيير أيضاً فإنَّما هو لعدم ملاحظة أنَّ الحكم تعبدي قابلٌ لمثل ذلك، وليس الفرض أنَّ الواقع حقيقة إمَّا هذا أو ذاك[٢]، حتى يقال إنَّه لا يعقل ذلك، ولذا يمكن أن يجعل ما لا يحصل منه الظن بالواقع ـ ولو نوعاً ـ طريقاً إليه، ففي مقام التعبد والتنزيل يغتفر أزيد ممَّا التزمنا كما لا يخفى.

فتحصَّل: أنَّ الحق هو التخيير الظاهري الأخذي الذي لازمه كون كل من الحكمين حكماً واقعيَّاً له مادام آخذاً به، فهو تخيير في المسألة الأصوليَّة بالتخيير الظاهري التعبدي، ومستلزم للتخيير في المسألة الفرعيَّة أيضاً، إلا أنَّه لا على[٣] وجه التخيير بين الخصال حتى يكون الواجب تخييريَّاً بل بمعنى التخيير بين الواجبين العينيين مثلاً كما عرفت سابقاً.

ثمَّ إنَّه يتفرع على المختار أنَّه يجوز له الأخذ بلوازم كلٍّ من الخبرين أيضاً مادام آخذاً به كما إنَّه يأخذ بلوازم كل من الحكمين إذا كانت تلك اللوازم في المقامين شرعيَّةً[٤] أو كانت غيرها[٥]، ولكن كانت ممَّا يترتب عليها حكم شرعي، وهذا

---

(١) في نسخة (د): ولكن.
(٢) في نسخة (د): إما هذا وإما ذاك.
(٣) في نسخة (د): على وجه التخيير..
(٤) في نسخة (ب): إذا كانت تلك اللوازم شرعية في المقامين.
(٥) في النسخ.. الضمائر مذكرة وأُنِّثَت لمناسبة العبارة.

بخلاف ما لو قلنا إنَّ التخيير عملي ، نعم [1] بالمعنى الأول لا يترتب عليه لوازم الخبر لعدم الأخذ به ولا لوازم المخبَر به أيضاً ؛ لأنَّ المفروض أنَّه لم يعمل بمضمون الخبر أيضاً ، نعم لو كان هناك حكم يترتب على الإباحة الظاهريَّة أو الوجوب التخييري الظاهري أو نحو ذلك يترتب عليه كلٌّ في مقامه ، وبالمعنى الثاني لا تترتب لوازم الخبر لعدم جعله حجَّة ، ولكن تترتب لوازم المخبَر به ، لكن بشرط أن يكون ذلك اللازم للأعم من وجوده الواقعي أو الظاهري ، وإلا فلو كان لازماً لوجوده الواقعي فلا يترتب أيضاً ؛ لأنَّ المفروض أنَّ الشارع لم يأمر بالعمل به على أنَّه الواقع ، مثلاً لو كان هناك حكم يترتب على وجوب الجمعة أو الظهر واقعاً لا يترتب إذا أخذ بأحد الخبرين بناء على التخيير العملي بهذا المعنى أيضاً ، بل حاله أدون من الإستصحاب أيضاً ؛ لأنَّه يعمل به [2] بعنوانه الواقعي وإن كان حكماً عمليَّاً ، فلا تغفل [3].

وممَّا ذكرنا ظهر ما في كلام بعض الأفاضل [4] في المقام حيث أطلق ترتب اللوازم للمخبَر به خصوصاً مع بنائه [5] على التخيير العملي بالمعنى الأول على ما يظهر منه في غير مقام .

فإنَّه ـ بعد ما نقل عن المفاتيح أنَّه قال : هل معنى التخيير الأخذ بأحد الخبرين والعمل بجميع مقتضياته ولوازمه كما لو لم يعارضه خبر آخر ؟ أو التخيير في الحكم المستفاد منهما ؟ وتظهر الثمرة [6] فيما إذا كان لأحدهما دلالة آلتزاميَّة تابعة لمحل التعارض ـ قال : والتحقيق على وجه الإجمال أن يقال : إنَّ اللازم إمَّا للمخبَر به أو للخبر ، و على [7] التقديرين إمَّا شرعي أو غيره ، ولكن يترتب عليه حكم شرعي ولا اعتبار بما لا يترتب عليه حكم شرعي ، ولا إشكال في ثبوت لازم الحكم الشرعي

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : بدل كلمة «نعم» كتب «فإنَّه» .
(٢) لا توجد كلمة «به» في نسخة (د) .
(٣) لا توجد كلمة «فلا تغفل» في نسخة (د) .
(٤) هو الميرزا الرشتي ، لاحظ بدائع الأفكار : ٤٢٦ .
(٥) في نسخة (د) : مع أنَّ بناءه .
(٦) في نسخة (ب) و (د) : والثمرة تظهر .
(٧) في نسخة الأصل فقط : أو على .

على كلا التقديرين إذا كان شرعيًّا ، ولو كان غير شرعي فيثبت على التقدير الأول دون الثاني ، وأمَّا لوازم الخبر ـ شرعيَّة أو غيرها[١] ـ تترتب على التقدير الأول دون الثاني ؛ لأنَّ التخيير ـ بناء عليه ـ متعلق بالمسألة الفرعيَّة دون الأصوليَّة .

توضيحه : إنَّه على الأول معنى التخيير حجيَّة أحد الخبرين ، وعلى الثاني جعل حكم شرعي في مسألة فرعيَّة ، وهو يجامع تساقطهما رأساً ، قال : ومن لوازم الخبر الغير الشرعي وقوع المعارضة بينه وبين غيره ، ومن لوازمه الشرعيَّة الحجيَّة وما يتفرع عليها ، وعليك بالتأمُّل لعلَّك تجد بعض الثمرات من تحكيم أصل أو تخصيص عموم أو معارضة دليل.. وغير ذلك من وجوه الفرق بين الأصل والدليل وإن عجزت عن ذلك فلا تفوتك الثمرة النذريَّة ، انتهى .

قلت : لعلَّ غرضه من ذكر وقوع المعارضة والحجيَّة أنَّهما من اللوازم لا أنَّهما ينفعان في المقام ، إذ بعد الحكم بالتخيير بين الخبرين أو مفادهما فلا يلاحظ المعارضة مع شيءٍ آخر [٢] من الخبرين ، والحجيَّة أيضاً ليست من اللوازم التي يتردد ترتُّبه وعدم ترتبه بين الوجهين ، إذ على أحد التقديرين هما حجَّة وعلى الآخر ليسا بحجة [٣]، وكذا تحكيم الأصل أو تخصيص العموم ومعارضته الدليل لا دخل لها بالمقام ؛ لأنَّ المفروض دوران الحكم بين مفاديهما مطلقاً ، ولا يلاحظ معارضتهما لشيء آخر من أصل أو عموم أو نحوهما ، من غير فرق بين ما لو جعلناهما حجَّة على مفاديهما أو أخذنا بهما تعبداً ، نعم يظهر من الشيخ المحقِّق أيضاً ابتناء تحكيم أخبار التخيير على الإطلاق أو العموم في قبال الخبرين وعدمه على الوجهين ، وسيأتي بيانه ، وأنَّه غير تامٍّ .

وكيف كان ؛ فيتفرع على الوجهين مضافاً إلى ما ذكرنا ما أشرنا إليه سابقاً من أنَّ التخيير ـ بناء على العملي ـ استمراري بلا إشكال ، وأيضاً هو مسألة فرعيَّة فيجوز

---

(١) في نسخة (ب) : أو غير ما..

(٢) قد مسح أكثر هذه الجملة من نسخة الأصل ، ولكن أثبتناها من نسخة (ب)، ولم ترد كلمة «من الخبرين» في نسخة (د) .

(٣) في نسخة (د): ليس بحجة .

الإفتاء بالتخيير بناء عليه بلا اشكال ، وربما يفرع عليهما[١] صحّة حمل أخبار التوقف في قبال أخبار التخير على الاستحباب وعدمها[٢] ؛ إذ على تقدير كونه عملياً يصح الحكم بالتخيير واستحباب التوقّف والاحتياط وعلى تقدير كونه أخذياً لا يصح الحكم بالاستحباب ؛ إذ لا معنى للحكم بحجيّة الخبرين وأنّه يستحب العمل[٣] بهما

قلتُ : قد عرفتَ ما فيه سابقاً .

هذا ؛ ويمكن أن يُفرَّع عليهما وجوب الإعادة أو القضاء وعدمها[٤] بناء على الفرق بين الأصل والدليل في قاعدة الإجزاء عند كشف الخلاف . ويمكن أن يُفرَّع عليهما أيضاً ما لو فرض في صورة إيجاب كلٍّ منهما شيئاً معيّناً مثل مسألة القصر والإتمام في الأربعة فراسخ : أنّه إن[٥] تعذر العمل بأحدهما فإنّه حينئذٍ يتعين الأخذ بالآخر بناء على كون التخيير عمليّاً ؛ فإنّه حينئذٍ نظير تعذر بعض أفراد الواجب التخييري ؛ فإنّه يتعين البعض الآخر حينئذٍ بخلاف ما لو كان التخيير أخذيّاً ، فإنّ له أن يختار الخبر الدال على وجوب التعذر ويحكم بعدم وجوب شيء عليه في حال التعذر ، والوجه واضحٌ .

ويمكن أن يُفرَّع عليهما أيضاً ما لو بنى على العمل بأحدهما ثمَّ تركه نسياناً أو عصياناً حتى صار قضاءاً ، وأنّه هل يتعيَّن عليه ذلك المختار أو يتخير ؟ فعلى تقدير كونه أخذياً يقضي ذلك المبني عليه ، وعلى تقدير كونه عمليّاً هو مخيَّر كما في الوقت ، ويحتمل أن يقال إنَّه مخيَّر ولو على الأول أيضاً ؛ لأنَّ مجرَّد البناء لا يكفي بل لابدَّ من العمل على طبقه في صدق الأخذ ، وأيضاً لو بنى على الأخذ بما دلَّ على الوجوب ثمَّ تركه .. هل يحكم بفسقه أم لا ؟ إذا فرض أنَّ الآخر دالٌّ على عدم الوجوب فبناء على الأخذي يمكن أن يقال إنَّه فاسق .

---

(١) في نسخة (د) : عليهما أيضاً .
(٢) في نسخة (ب): وعدمهما .
(٣) في نسخة (د) : عدم العمل .
(٤) في نسخة (د) : وعدمهما .
(٥) لا توجد في نسخة (ب) و(د) كلمة «إن» .

ويمكن أن يقال: إنَّ المراد [١] على ما وقع في الخارج من العمل، وكذا الكلام في وجوب القضاء عليه حينئذٍ وعدمه؛ ثمَّ إنَّ هذه الوجوه وجملة من هذه الفروع تجري في التقليد إذا كان هناك مجتهدان متساويان وكذا في سائر الأمارات بناء على القول بالتخيير بين متعارضاتها بتنقيح مناط الأخبار، فتدبَّر.

الرابع [٢]: قال في المناهج [٣]: قد يتعارض الخبران وليس بينهما مرجح ولا يمكن المصير إلى التخيير لمانع كاجتماع أو غيره ويجب الرجوع حينئذ إلى الأصل اذ لا شك انّ أخبار التخيير مخصصة بغير ما دلّ الدليل على انتفائه فلا يمكن العمل هنا باخبار التخيير ولا بالمتعارضين معاً ولا بواحد معيّن لعدم المرجِّح[٤] فيجب الطرح والرجوع إلى الأصل لعدم العلم بالناقل عنه، انتهى.

قلت: هذا الفرض إنَّما ينفع فيما ذكره إذا كان ذلك المانع مانعاً عن التخيير في الظاهر أيضاً كأن يكون الإجماع على أنَّ حكم المسألة في الظاهر أيضاً غير التخيير أو كان هناك مانعٌ عقلي كذلك، وإلا فلو فرضنا أنَّ الإجماع إنَّما هو على أنَّ الحكم الواقعي غير التخيير فلا يضر، بل في غالب المقامات نعلم أنَّ الحكم الواقعي غير التخيير ومع ذلك نحكم به في الظاهر؛ لكن الإجماع على الوجه المذكور [٥] بعيد الاتفاق بل عديمه، بل في غير المقام أيضاً ليس لنا مورد يكون الإجماع على خلاف الحكم العملي الظاهري، ولذا يقولون لا يتحقق الإجماع المركب في الظاهر وعلى[٦] خلاف مقتضى الأصول، فتدبَّر!

وأمَّا غير الإجماع فلا نعقل [٧] مانعاً عن التخيير في الظاهر في مقام من مقامات تعارض الخبرين؛ نعم في مورد النزاع والتخاصم في الماليَّات لا يمكنه التخيير، لكن قد عرفت سابقاً أنَّ التخيير حينئذٍ للقاضي فقط؛ لأنَّ القضاء عمله ولو فرض في

---

(١) في نسخة (ب) و (د): المدار.
(٢) هكذا ورد العدد في النُّسَخ؛ ولعله اشتباه، أو سقط الثالث منها.
(٣) مناهج الأصول: ٣١٩ حجري.
(٤) في المصدر: لاستلزامه الترجيح بلا مرجح.
(٥) في نسخة (ب): على خلاف الوجه المذكور.
(٦) في نسخة (ب): على خلاف، بدون الواو.
(٧) في نسخة (ب): فلا يعقل.

مورد جزئي عدم إمكان التخيير من جهة العجز عن العمل على طبق أحد الخبرين فلا يضر في العمل بأخبار التخيير كما هو واضح ، مثلاً لو دلَّ أحد الخبرين على أنَّ الواجب هو الظهر والآخر على أنَّه الجمعة وفرض تعذر أحدهما فلا يمنع هذا عن التخيير بل له أن يختار الذي يدل على أنَّ الواجب هو ما يكون متعذراً ، نعم على التخيير العملي لا يمكن الحكم به في المقام ، إلا أنَّه بناء عليه حينئذٍ يجب العمل على الآخر الغير المتعذر كما في الخصال إذا تعذر بعضها[1] حسبما أشرنا إليه سابقاً فليس لنا مورد لا يمكن فيه الحكم بالتخيير الظاهري .

فإن قلت : يتصور فيما لو كان التكليف دائراً بين شخصين ولم يكن أحدهما تابعاً للآخر ، ولم يكن ممَّا يُرجع فيه إلى القاضي كما لو تعارض خبران في أنَّ القضاء على الأكبر من حيث السنّ أو البلوغ ؛ فإنَّه لو كان الحكم التخيير يلزم أن يجوز لكلٍّ منهما اختيار الخبر الدال[2] على أنَّه واجب على الآخر ، وحينئذٍ يلزم مخالفة التكليف المعلوم في البين ، وليست الواقعة ممَّا يرجع فيه إلى القاضي فيشكل الحكم بالتخيير بناء على أنَّ المفتي يفتي بالتخيير كما هو المختار .

قلت : لا مانع من ذلك ؛ إذ طرح التكليف المعلوم بين شخصين لابأس به بالنسبة إلى كلٍّ منهما كما في الرجوع إلى الأصول العمليَّة ، بل هنا[3] أولى من حيث إنَّ كلاً منهما يجعل الواقع هو الوجوب على الآخر لا أنَّه ينفي التكليف عن نفسه كما في الأصول ، فكلٌّ منهما بانٍ على أنَّ الواقع هو الوجوب على الآخر وفي الأصول ينفي كل منهما[4] عن نفسه فالمخالفة في الأصول أشد ، ومع ذلك لابأس به ، بل وكذا لو رجَّح كلٌّ منهما الخبر الدال على أنَّه واجب على الآخر ، وكيف كان ؛ فلو فرضنا وجود المانع عن التخيير الظاهري فالحكم كما ذكره من الرجوع إلى الأصول إلا أنَّه يتم بناء على أنَّ مقتضى القاعدة في تعارض الأخبار التساقط أو التوقف أو التخيير، وإلا فلو فرضنا أنَّ مقتضاها الاحتياط فلابدَّ من الإحتياط لا الرجوع إلى الأصول

---

(١) في نسخة (ب) : بعضهما .
(٢) في نسخة (ب) : الذي يدل .
(٣) في نسخة (ب) : بل هناك .
(٤) يوجد في النسخة (ب) تقديم وتأخير هنا هكذا : كل منهما ينفي الآخر .

العمليّة في المسألة الفرعيّة [١] أيضاً ، وكذا مع كون مقتضى القاعدة أولاً التخيير فعلى التقادير المذكورة يصح إطلاق القول بأنَّ المرجع الأصل في المسألة الفرعيّة .

وأمّا بناء على أنَّ مقتضى القاعدة الاحتياط فلابدَّ من العمل عليه ولا يجوز الرجوع إلى الأصل العملي ؛ لما عرفتَ من أنَّ الإجماع إذا منع عن التخيير فالمرجع الأصل في تعارض الخبرين .

فإن قلت: مقتضى القاعدة الاحتياط مطلقاً ؛ وذلك لأنّه إذا كان الاجماع مانعاً عن التخيير فتكون أخبار التوقف بلا مانع عن شمول المورد ، والمفروض أنّا لم نعمل بها من جهة معارضتها مع أخبار التخيير .

قلت: إذا قلنا إنَّ أخبار التوقف لا دلالة لها على المقام بدعوى أنّها ظاهرة في التوقف في الفتوى مثلاً ، وأنّها غير معارضة لأخبار التخيير فلا إشكال ، وإن كنّا قد طرحناها سنداً أو دلالة بعد فرض تماميّتها من الحيثيتين من حيث هي بسبب التعارض ، فبناء على مذهب النراقي [٢] ـ حيث يلاحظ النسبة بين المتعارضين بعد التخصيص ـ فالأمر كما ذكرت ، حيث إنَّ أخبار التوقف حينئذٍ لا مانع عنها مع أنَّ المفروض تماميّتها سنداً ودلالة ، إذ [٣] من المعلوم أنّه يطرح من الخبر بقدر المعارض ، وكذا إذا قلنا إنَّ أخبار التخيير منصرفة عن بعض الصور مثل الصورة السابقة التي فرضناها بأن يكون المانع من التخيير الإنصراف في الأخبار أو عدم إمكان الحكم به من حيث هو ؛ إذ حينئذٍ تخرج هذه الصورة عن مورد المعارضة مع أخبار التخيير ، فتكون أخبار التوقف بلا معارض ، لكن قد عرفتَ عدم وجود مورد لا يمكن فيه التخيير من حيث هو ، والإجماع على عدمه لا يضر بدلالة الأخبار من حيث هي ، فبملاحظتها تطرح أخبار التوقف ولو لم يعمل بأخبار التخيير أيضاً من جهة ورود المخصّص وهو الإجماع المفروض .

---

(١) في نسخة (د) بعدها هكذا : كما هو ظاهر كلامه ؛ وذلك لأنَّ مقتضى عدم شمول أخبار التخيير للمقام المشي على طبق القاعدة في تعارض الخبرين ، لا الرجوع إلى الأصل في المسألة الفرعية أيضاً.. .

(٢) مناهج الأصول : ٣١٧ ، عوائد الأيام : ٣٤٩ ـ ٣٥٣ .

(٣) في نسخة (د) : ومن المعلوم .

والحاصل أنّه إذا فرض وجود المانع عن أخبار التخيير لا على وجه التخصيص بل على وجه يكون مقدار مدلولها قاصراً عن شمول المورد سواء كان من جهة الإنصراف أو من جهة عدم إمكان التخيير فمقتضى القاعدة حينئذٍ الأخذ بأخبار التوقف كما ذكرت ، ولا يتم ما ذكره النراقي من الرجوع إلى الأصول ، لكن النراقي فرض الكلام في التخصيص ، ففرضه أنَّ أخبار التخيير من حيث هي لا مانع عنها وإنّما المانع قد خصّصها وحينئذٍ فالتحقيق ما ذكره وإن كان لا يتم على مذهبه .

الخامس : لا فرق في كون الحكم في المتعادلين التخيير بين ما لو كان المرجع على فرض عدمها الأصول العمليّة أو الدليل الإجتهادي مثل المطلق إذا لم يجعله مرجِّحاً للخبر الموافق له ؛ بأن جعلنا العمل به من باب أصالة عدم التقييد لا من باب الظهور النوعي ، أو كانا معاً مخالفين له أو للعموم مع العلم الإجمالي بعدم خروج أحدهما عن ذلك المطلق أو العام ، كما إذا قال **أكرم العلماء** وورد **لا تكرم زيداً** وورد أيضاً **لا تكرم عمراً** ، وعلمنا بكذب أحدهما ؛ فإنَّ إطلاق أخبار التخيير[1] شامل للمقام من غير فرق بين ما لو قلنا بالتخيير الأخذي أو العملي .

ودعوى الانصراف إلى صورة كونها في قبال الأصول العمليّة العقليّة أو الشرعيّة [2] دون الأدلة الاجتهاديّة **كما ترى** ! وكون الحكم معلوماً من الدليل مع **قطع النظر** عنهما لا يثمر في رفع الحيرة في مقام العمل بعد وجودهما ووجدانهما لمناط الحجيّة ، وهذا واضح .

ودعوى أنّه بناء على التخيير العملي يكون من قبيل الأصل العملي فمع وجود الدليل الاجتهادي **لا اعتبار بها**[3] بعد فرض شمول أخبار التخيير وعدم الإنصراف فيها ، وخصوصيّة المورد بالنسبة إلى ذلك العام أو المطلق ، ألا ترى أنّه لو كان هناك خبر بلا معارض على خلاف أحدهما وكان الدليل دالاً على الأخذ بمفاده يقدم على ذلك العام أو المطلق ، وإن كان الدليل لم يدلَّ على حجيّته بل على العمل في مورد

---

(١) في نسخة (د) : إطلاق التخيير .
(٢) في نسخة (ب) : والشرعيّة .
(٣) في نسخة (ب) : لا اعتبار بهما، وفي نسخة (د) كرّر الجملتين .

على طبق مضمونه ، والسرُّ في ذلك أنَّ الشك في مورد شك في المسألة الأصوليَّة وإن لم يكن الحكم حكماً أصوليّاً .. مثلاً إذا قال أكرم العلماء وقال إذا ورد لا تكرم زيداً فلا تكرمه يقدم عليه ولو كان هذا في ضمن عموم بأن يقول كلَّما أخبرك زيد فاعمل بخبره على وجه يكون حكماً عمليّاً لا إثباتاً لحجيَّة خبره ، ففي مقامنا إذا كان مفاد أخبار التخيير أنَّه عند ورود الخبرين المتعارضين يكون مخيَّراً ، وكان شاملاً بإطلاقه لما إذا كان أحدهما على خلاف[1] مثلاً فيكون مقدَّماً على ذلك المطلق ، إذ لا فرق بين حجيَّة الخبر وبين وجوب العمل بمفاده ، وهذا بخلاف ما إذا قال إذا شككت في الواقع فاعمل بالحالة السابقة ، فإنَّ الدليل الإجتهادي أي المطلق مثلاً رافع للشك في الواقع.

والحاصل : أنَّ المعيار كون النظر في جعل الحكم العملي إلى الشك في الواقع وعدمه[2] ففي الأصول العمليَّة يكون موضوعها الشك[3] وفي[4] المقام ليس الموضوع ذلك بل إخبار المخبِر وإن لم يكن العمل به على أنَّه حجَّة ، فتدبَّر.

ومن ذلك يظهر ضعف ما ذكره الشيخ المحقق في الرسالة[5] في مسألة أصل البراءة حيث قال : إنَّ أخبار التخيير مسوقةٌ لبيان عدم جواز طرح قول الشارع والرجوع إلى الأصول المقرَّرة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيهما[6]، والمفروض في المقام وجود قول الشارع ولو بضميمة أصالة الإطلاق ، والفرق بين هذا الأصل وتلك الأصول أنَّها عمليَّة فرعيَّة عند فقد الدليل ، وهذا الأصل مقرّر لإثبات كون الشيء ـ وهو المطلق ـ دليلاً وحجَّة عند فقد ما يدل على عدمه ، فالتخيير مع عدم[7] جريان هذا الأصل تخيير مع وجود الدليل الشرعي المعيِّن لحكم المسألة المتعارض

---

(١) في نسخة (د) : خلاف مطلقاً.
(٢) لا توجد كلمة «وعدمه» في نسخة (ب).
(٣) لا توجد كلمة «الشك» في نسخة (ب).
(٤) أثبتناها هكذا من نسخة (د).
(٥) فرائد الأصول : ٤ / ٣٤٩ ـ ٣٥٠.
(٦) في النسخة (ب) و (د) : فيها.
(٧) لا توجد كلمة «عدم» في نسخة (ب) و (د).

فيها النصان ، بخلاف التخيير مع جريان تلك الأصول ، فإنّه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل[١] ثالث في موردهما.

هذا ؛ ولكن الإنصاف أنَّ أخبار التخيير حاكمة على هذا الأصل وإن كان جارياً في المسألة الأصوليّة ؛ لأنَّ موردها بيان حجيّة أحد المتعارضين كمؤدى أدلّة حجيّة الأخبار[٢] فهي دلالة على مسألة أصوليّة وليس مضمونها عمليّاً صرفاً ، ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الأصل كما أنّها حاكمة على تلك الأصول الجارية في المسألة الفرعيّة ، فلا فرق بين أن يرد[٣] في موارد هذا الدليل المطلق **أعمل بالخبر الفلاني المقيّد لهذا المطلق** وبين قوله **أعمل بأحد هذين المقيّد أحدهما له** ، انتهى ملخصاً .

فإنَّ الإنصاف أنَّ نظر أخبار التخيير ليس إلى المرجع عند عدم العمل بهما وأنّه الأصل أو الدليل المتأخر رتبة عنهما ، بل مساقها أنّه لو ورد خبران في واقعةٍ ولا ندري الحق منهما فالحكم هو الأخذ بأحدهما، ثمَّ إنَّ ما ذكره من الحكومة إن أراد أنّها تثمر مع فرض الإنصراف فهو ممنوعٌ ؛ إذ مع الإنصراف لا نظر إلى الخبرين في قبال المطلق حتى يكون حاكماً وإن أراد أنّها تثمر مع عدم الإنصراف فقد عرفتَ عدم الفرق ـ بعد عدم الإنصراف ـ بين كون مفادها التخيير الأخذي والعملي ، وإن أراد أنّها منصرفة من حيث هي إلا أنّها لما كانت على فرض كون التخيير أخذيّاً حاكمة فلا تكون منصرفة .

وبعبارة أخرى ؛ لسان الحكومة يمنع عن الإنصراف فهو كما ترى ! إذ هو شبه الدور فلا تغفل [٤].

ثمَّ إنّه يمكن أن يقال : إنَّ الرجوع إلى المطلق ومع ورود هذين الخبرين مشكلٌ

---

(١) لا توجد كلمة «دليل» في نسخة (ب).

(٢) في نسخة (ب) هكذا : أخبار الآحاد .

(٣) لا توجد كلمة «أن» في نسخة (ب) .

(٤) لعل الوجه في شباهته بالدور أنَّ لسان الحكومة في ظرف النظر إلى الخبرين ، ومع افتراض الإنصراف فلا نظر فلا حكومة ، فإذا فرضنا أنَّ الإنصراف مانع عن الحكومة ومن طرف آخر فرضنا أنَّ الحكومة توجب عدم الإنصراف بلحاظ لسانها من النظر تحقق شبه الدور لا الدور ؛ لكونه غير واضح على كلا شقي التخيير العملي والأخذي .

وإن أغمضنا عن أخبار التخيير ؛ لأنَّ ظهور المطلق ليس وضعيّاً بل من باب دليل الحكمة وقبح تأخير البيان ، فهو لا يجري في مثل المقام من ورود المقيَّد المبتلى بمثله ، فيختص بما لم يرد شيء أصلاً ، فتدبَّر ، فلا يثمر وجود مثل هذا المطلق ؛ إذ المرجع ـ بعد طرح الخبرين ـ الأصول العمليَّة ، نعم بناء على كون العمل به من باب الأصل التعبدي وهو أصل عدم التقييد يمكن الرجوع إليه ، لكن يمكن أن يقال: حاله حينئذٍ حال الأصول العمليَّة ، فتأمَّل .

ثمَّ على فرض الرجوع إلى المطلق إنَّما يتم هذا فيما فرضه من كون أحد الخبرين مطابقاً له ، وأمَّا فيما فرضنا من كون كلٍّ منهما مخالفاً له أو للعموم ومع العلم الإجمالي في أحدهما بعدم حقيَّته فيشكل من جهة أنَّه إذا علم بورود أحد المخصصين أو المقيدين ولا يدرى المعين فمع عدم التخيير لا يمكن العمل بالعموم والإطلاق ، فلابدَّ من الحكم بالتخيير وإن لم يشمله أخباره من باب حكم العقل إذا فرضنا مناقضتهما للعام أو المطلق ، مثل قوله **يجب إكرام العلماء** وقوله[1] **يحرم إكرام زيد ويحرم إكرام عمر**، ومع العلم الإجمالي بكذب أحدهما فيلزم ما ذكره في هذا الفرض العدول عن أخبار التخيير إلى حكم العقل به ، إلا أن يقال إنَّ مجرَّد وجود المطلق والعام لا يوجب الإنصراف ، بل فيما أمكن الرجوع إليه مثل هذا الفرض يلزم بشمول الأخبار .

وكيف كان فالحق ما ذكرنا من عدم الإنصراف وعدم الفرق بين التخيير العملي والأخذي بناء على عدم كون المطلق مرجِّحاً أو فرضنا كون كل منهما مخالفاً له ، ولكن سيجيء ـ إن شاء اللّه ـ أنَّ المطلق مرجح فيختص الكلام بالصورة الثانية ، ولعلَّ الشيخ أيضاً لا يقول في هذه الصورة بما ذكر لما ذكر[2] ، فتدبَّر جيداً .

السادس : لا يخفى أنَّه بعد الحكم بالتخيير قد يكون أحد الخبرين كافياً في حكم المسألة ، ولا يحتاج إلى مؤونة شيء آخر من أصل أو دليل ، كما إذا قال **أكرم زيداً لا تكرم زيداً** فإنَّه مع أخذ الأول واختياره يحكم بالوجوب ومع اختيار الثاني يحكم

---

(١) لا توجد في النسخة (ب) .

(٢) في نسخة (د) : بما ذكرنا لما ذكرنا .

بالحرمة ، ومثل ما إذا دلَّ أحد الخبرين على أنَّ الواجب هو القصر والآخر على أنّه هو الإتمام مثلاً، فإنَّه مع اختيار كل منهما لا يحتاج إلى ضميمة أخرى .. وهكذا مثال الظهر والجمعة ، وكذا مثال تعارضهما في أنَّ الأكبر مَن هو ؟ فإنَّه إذا أخذ بأحدهما يحكم بأنَّ القضاء عليه ولا يحتاج في نفيه عن مورد الآخر إلى أصل أو دليل ، فإنَّ المفروض أنَّ كلاً منهما يُعيِّن الواقع ، فمع العمل عليه لا يبقى شك في المسألة وهو[١] واضح ، وقد يكون في تتميم حكم المسألة محتاجاً إلى الغير كما إذا دلَّ أحدهما على وجوب شيءٍ والآخر على وجوب آخر من غير نظر إلى تعيين الواقع، وكان هناك دليل على أنَّ الواجب أحدهما أو علم بكذب أحد الخبرين ، وكذا [٢] إذا دلَّ كلٌّ منهما على حرمة شيء مع العلم بكذب أحدهما ؛ فإنَّه مع اختيار كل منهما لا يحصل له إلا العلم الشرعي بمفاده وأنَّه واجب أو حرام وأنَّ الآخر غير واجب أو غير حرامٍ ، وأمَّا أنَّه محكوم بماذا من سائر الأحكام فيحتاج إلى أصل أو دليل ، فلو كان في قبال الخبرين إطلاق أو عموم مثل قوله **أكرم العلماء**، وكان مفاد أحدهما حرمة إكرام زيد والآخر حرمة إكرام عمرو مع العلم بعدم مطابقة أحدهما للواقع فاختار أحدهما وجعله مخصِّصاً للعام فهل يرجع في مورد الثاني إلى الأصل أو إلى العموم ؟ وجهان مبنيان على أنَّ اختيار أحد الخبرين كترجيحه في إحياء العموم أو الإطلاق[٣] أو لا؟ وذلك لأنَّه مع قطع النظر عن هذا الإختيار والتخيير سقط التمسك بالعموم ؛ لأنَّه يعلم بورود أحد التخصصين ولا يعلم التعيين فإذا صار مخيَّراً واختار أحدهما فهل له أن يتمسك بذلك العموم كما[٤] إذا رجَّحه[٥] بأحد الترجيحات أو لا ؟ بل يرجع إلى الأصول العمليَّة من أنَّه إذا سقط عن الاعتبار بالنسبة إلى مورد الخبرين فلا يعود فالمرجع الأصول ، ومن أنَّ سقوطه إنَّما كان بملاحظة عدم الدليل على أنَّ المخصِّص منهما ما هو ؟ وبعد الاختيار تعين ذلك بحكم الشرع فالمرجع

---

(١) في النسخة (ب) و (د) : وهذا .
(٢) ذ يوجد في نسخة (د) من قوله «أحدهما» الى قوله «كذا» .
(٣) في نسخة (د) : والإطلاق .
(٤) في النسخة (ب): وكما .
(٥) في نسخة (د) : رجَّح .

العموم ويظهر الثمر فيما إذا خالف حكمُ الأصل حكمَ العموم كما إذا فرضنا أنّه يعلم بكذب أحد الخبرين[١] ، وأنّه ليس محرّم الإكرام مثلاً ، أمّا أنّه واجب الإكرام [٢] أو غيره فلا يعلم ، وأمّا إذا علم بأنّه واجب الإكرام فلا فرق بين أن يرجع إلى العموم أو الأصل ؛ لأنَّ مقتضى العلم الإجمالي حينئذٍ أيضاً وجوب إكرامه .

ومن ذلك يظهر حكم ما إذا فرضنا أنَّ كلاً من الخبرين موافق للعموم ، وعلم إجمالاً بكذب أحدهما كما إذا ورد **أكرم العلماء** وورد **أكرم زيداً** وورد أيضاً **أكرم عمراً** فإنّه إذا أخذ بأحدهما ففي المطروح لا يعمل بالعموم بل يرجع إلى الأصل .

وأمّا في المأخوذ فهل يتمسك بالعموم أو بذلك المأخوذ فقط ؟ فإذا فرض أنَّ المستفاد من العموم الوجوب والخبر المأخوذ لا يدلُّ إلا على الرجحان المطلق فهل يحكم بالوجوب أو بمجرَّد الرجحان وينفى الوجوب بالأصل ؟ الوجهان .

وكذا إذا فرض موافقة أحدهما للعموم في الجملة مع الاختلاف في كيفيَّة الحكم ، وأنّه على وجه الوجوب أو الاستحباب مثلاً[٣] إذا قال **يجب إكرام العلماء** وورد **أكرم زيداً** و **لا تكرم زيداً** ، وقلنا إنَّ الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والاستحباب ، أو كان بلفظ لا يدل إلا على الرخصة ، ولا يكون ظاهراً في شيء من الرجحان أو الاستحباب أو الوجوب فمع تقديم قوله **لا تكرم زيداً** يحكم بما يستفاد منه من الحرمة أو الكراهة[٤] ، ولكن مع تقديم قوله أكرم زيداً هل يحكم بما يستفاد منه وينفى الأزيد بالأصل أو لا ؟ بل يحكم بالوجوب المستفاد من العموم وأنّه لا يضر عدم دلالة الخبر الخاص عليه ؟ الوجهان ؛ والحق التمسك بالعموم في جميع المقامات المذكورة ؛ لأنّه إذا اختار أحد الخبرين فقد ارتفع الإجمال الحاصل من جهة العلم الإجمالي بكذب أحدهما ؛ لأنَّ المفروض أنَّ التخيير أخذي لا عملي صرف نعم [٥] هو نظير الترجيح حيث إنّه قبل الوقوف على ما يوجب المزيَّة سقط العام عن الحجيَّة بالنسبة

---

(١) في النسخة (ب) و (د) هكذا : بأحد الخبرين كذبه .
(٢) لا توجد كلمة «الإكرام» في نسخة (ب).
(٣) بعدها في النسخة (ب) و (د) : كما إذا .
(٤) في نسخة (د) : والكراهة .
(٥) لا توجد كلمة «نعم» في نسخة (ب) و(د) .

إلى مورد الخبرين وبعد الترجيح يرتفع الإجمال ، وإن كان بين مقامنا والترجيح فرقٌ في الجملة ؛ نعم بناء على أنَّ التخيير عمليٌّ صرف وأنَّ الشارع حكم في مورد الخبرين بكذا فلا يرتفع الإجمال ؛ لأنَّ مختاره ليس ناظراً إلى تعيين الواقع أصلاً ، فتدبَّر وتأمَّل في الأطراف فإنَّ المسألة غير معنونة ، وما ذكرتُ كان من بادي النظر .

السابع : بناء على كون مقتضى القاعدة في الأمارتين المتعادلتين التخيير فلا إشكال في حكم غير الأخبار أيضاً ، وأمَّا بناء على أنَّه خلاف القاعدة وبمقتضى الشرع فلابدَّ من القصر على خصوص الخبرين ، ولا يتعدَّى إلى سائر الأمارات من غير فرقٍ بين ما يكون من مقدمات الإستنباط كتعارض اللُّغَوِيِّين أو الناقلين للعرف وتعارض الجارح والمعدِّل في الرجال وغيره ، بل وكذا في الآيتين من حيث الدلالة والإجماعين المنقولين والشهرتين المنقولتين .. إلى غير ذلك .

ودعوى أنَّ الناقل للإجماع مُخبِرٌ عن الإمام عليه السلام كماترى ؛ إذ الظاهر من الخبرين غير ذلك فالتعدي إليها أو إلى بعضها قياسٌ والمناط غير معلوم بل الظاهر من قوله عليه السلام [1] «من باب التسليم..» القصر على الخبر المصطلح ، وهذا واضحٌ .

وذكر بعض الأفاضل [2] وجهاً للتعدي إلى نقل المخبرين عن المجتهدين [3] بأنَّ كون[4] المقلِّد مخيَّراً في العمل بأيِّهما لوجود المناط وأنَّ الفتوى في حق العامي بمنزلة قول الإمام عليه السلام [5] ، وبعموم[6] أدلَّة النيابة ؛ فإنَّه يقتضي أن يكون الفقيه مثل الإمام عليه السلام في أنَّه إذا تعارض الناقلون لقوله يكون الحكم التخيير ، وهو كماترى ! إذ لا دخل لأدلة النيابة بالمقام ؛ إذ ليس هذا من المناصب للإمام عليه السلام ومن الأمور الراجعة إليه من حيث إنَّه وليٌّ على المسلمين ، والمناط مشكوك مع إمكان أن يقال إنَّ[7]

---

(١) من قوله «كماترى» إلى قوله «من باب التسليم» غير موجود في نسخة (د) .
(٢) هو الميرزا الرشتي في بدائعه عن مفاتيح الأصول .
(٣) في النسخة (ب): عن المجتهد .
(٤) في نسخة (ب) و (د) : يكون .
(٥) ورد بعدها في نسخة (ب) و (د) : للمجتهد ، ولعموم.. .
(٦) لا توجد كلمة «وبعموم» في نسخة (د) .
(٧) لا توجد في نسخة (د) كملة «إنَّ» .

التخيير إنَّما قلنا به في زمان الغيبة دون الحضور، فبناء على جريان أدلَّة النيابة لا يثمر في المفروض؛ لأنَّ الفقيه حاضر، والوصول إليه ممكنٌ.

وكيف كان فعلى المختار مقتضى القاعدة الرجوع إلى الأصول العمليَّة في موارد الأمارات[١]، ولا فرق بين أن يكون التعارض بينهما بالتباين أو العموم من وجه أو المطلق، ولا تجري قاعدة الجمع لتعدد المخبر إلا إذا كانت مثل الأخبار.. نقلاً لكلام متكلِّمٍ واحد أو من هو بمنزلة المتكلِّم الواحد، نعم يؤخذ بالقدر الجامع المتفق عليه ولا وجه لما قد[٢] يتخيل من الأخذ بالمقيَّد في الأعم والأخص المطلقين في نقل اللغة؛ لأنَّه القدر المتيقن؛ لأنَّ كونه قدراً متيقناً في كونه من مصاديق المعنى لا دخل له ببيان المعنى، وكذا لا وجه لما قد[٣] يتخيل فيهما من الأخذ بالأعم؛ لأنَّه يقتضي الملاحظة أو الإعتبار في المعنى والزائد مدفوع بالأصل؛ لأنَّه أيضاً لا يثبت المعنى، وكذا لا وجه للتفصيل بين أن يكون ذكر الخاص على وجه المطلق المقيد أو على وجه الخصوصيَّة، وأنَّه لو قال مثلاً الغناء هو الصوت المطرِب مع الترجيع، وقال الآخر الصوت[٤] فيؤخذ بالأعم؛ لأنَّ الأصل عدم اعتبار القيد بعد العلم باعتبار المطلق، ولو قال الغناء ترجيع الصوت مثلاً، أو قال الصعيد.. التراب فلا يؤخذ بالمطلق؛ لأنَّ الناقل للأخص لم يجعله على وجه المطلق المقيَّد حتى ينفى القيد بالأصل، فإنَّ هذا التفصيل إنَّما ينفع في بيان الحكم الشرعي فلو قال الإمام عليه السلام: **أعتق** رقبة وشككنا في أنَّه قيَّده بالمؤمنة أو لا نقول الأصل عدم وجوب القيد.

وأمَّا لو علمنا أنَّه أوجب عتق رقبة وشككنا في أنَّه قال أعتق رقبة أو قال أعتق زيداً مثلاً، فلا يمكن أن يقال الأصل عدم اعتبار خصوصيَّة كونه زيداً؛ لأنَّ المطلق لم يُعلَّق عليه الحكم حتى يقال الأصل عدم وجوب أزيد منه، فإنَّه لو كان الواجب عتق خصوص زيدٍ لا يكون الواجب عتق رقبة هو زيد، فليس من المطلق المقيَّد بخلاف الصورة الأولى.

---

(١) في نسخة (ب): في سائر موارد، وفي (د): موارد سائر...

(٢) لا توجد كلمة «قد» في نسخة (ب).

(٣) لا توجد في نسخة (د) كلمة «قد».

(٤) بعدها في نسخة (ب) و(د): المطرِب.

وأمّا في مقامنا هذا فعلى التقديرين معنى اللفظ أمر خاص سواء قال الصعيد وجه الأرض الذي هو التراب، أو قال هو التراب، فلا يكون هناك قدر متيقن حتى[١] في كونه معنى اللفظ حتى ينفى الزائد. لكن في التكاليف يمكن أن يقال القدر المتيقن من التكليف كذا والزائد كذا؛ والسر في ذلك أنَّ التكليف يقبل الزيادة والنقيصة في مقام الاعتبار والموضوع له، والمعنى لا يقبل ذلك، فالقدر المشترك مكلَّف به تعيناً[٢]، ولذا لو فرضنا في غير صورة المعارضة أيضاً أنّا نعلم[٣] أنَّ الواضع قال الصعيد هو وجه الأرض لكن لا نعلم أنّه قيّده أو أطلقه لا نحكم بأنَّ المطلق معنى اللفظ وإجراء أصالة عدم ذكر القيد لا ينفع في إثبات المعنى مثل سائر الأصول المتداولة بينهم من أصالة عدم التفات الواضع إلى كذا، وعدم لحاظ كذا أو نحو ذلك ممّا لا اعتبار به قطعاً؛ لأنّها لا تفيد الظن وليست ممّا يعتبرها العقلاء في أمثال المقام ولا تشملها الأدلّة التعبديّة للأصول؛ لأنّها مثبتة، وما يقال من اعتبار الأصول المثبتة في اللغات فالمراد إنّما هو إذا كانت معتبرة من باب الظن.

هذا مع أنَّ الأصل التعبدي الشرعي لا يعتبر إذا كان مخالفاً للأصول العمليّة في المسألة الفرعيّة، فالمدار ـ بناء على التعبديّة ـ على الفروع لا المسائل الأصوليّة واللغويّة، فتدبّرا[٤].

ثمَّ الظاهر اختصاص التخيير بالأخبار الظنيّة ففي تعادل المتعارضين من المتواترات[٥] والمحفوف بالقرائن القطعيّة لا يحكم بالتخيير بل يحكم بالإجمال إن لم يكن للجمع الدلالي مجالٌ، إلا أن يقال: مقتضى القاعدة في تعارض الدلالات التخيير، وقد عرفتَ منعه سابقاً، والفرض أخبار التخيير[٦] لا تشملها؛ إذ الظاهر من

---

(١) لا توجد كلمة «حتى» في نسخة (د).

(٢) في نسخة (د): يقيناً، وجاء بعدها في النسخة (ب): لكنَّ القدر المشترك ليس معنى اللفظ يقيناً...

(٣) في نسخة (د): أنّا لا نعلم.

(٤) لا توجد كلمة «فتدبر» في نسخة (د).

(٥) في نسخة (ب): المتواترين.

(٦) في نسخة (د): أنَّ أخبار التخيير.

الخبرين الظنيّان خصوصاً بملاحظة التراجيح المذكورة فيها ؛ فإنّها لا تناسب الأخبار القطعيّة الصدور إلا أن يقال نمنع عدم الشمول بالنسبة إلى مطلقاتها خصوصاً للخبرين المحفوفين بالقرائن ، فيحكم بينهما بالتخيير تعبداً ، ألاترى أنّه يؤخذ فيها بمخالِف العامّة [١] وموافق الكتاب والسنَّة وغيرهما من المرجِّحات الغير الراجعة إلى الصدور ، فيظهر من هذا أنَّ الموضوع أعم من الظني والقطعي ، غاية الأمر عدم شمول ما اشتمل منها على المرجحات الصدوريَّة ، ولابأس [٢] بعد وجود المطلقات مع أنّه يمكن أن يقال : إنَّ محط السؤال والجواب في الأخبار أعم من حيث الشك في أنَّ الصادر ما هو ؟ والشك في أنَّ الحكم ماذا ؟ فالإنصاف[٣] هو الحكم بالشمول .

ثمَّ الظاهر بل المقطوع به عدم الفرق بين كون الخبرين في المسألة الفرعيَّة أو الأصوليَّة مثل الأخبار في حجيَّة الكتاب أو الخبر الواحد والأخبار الواردة في علاج التعارض وغيرها ، ولا فرق أيضاً بين الواردين في الحكم أو الموضوع المستنبط الشرعي بل العرفي أيضاً كما في الغناء إذا فرض تعارض الخبرين في تشخيصه [٤] بل[٥] وكذا إذا كانا في بيان لغة من لغات الكتاب أو السنَّة ، بل والأخبار الواردة في أحوال رجال الأخبار ؛ فإنَّ دعوى الإنصراف إلى غيرها غير مسموعة ، فالظاهر شمول أخبار التمييز لكل متعارضين تعلّقا بحكم الفروع .

وأمّا ما تعلّق منها بتفاصيل البرزخ [٦] والمعاد ونحوها ممّا يكون الخبر الواحد معتبراً فيه ، وكذا في المطالب الأخلاقيَّة وأحوال الأمم السابقة .. ونحوها ، فيشكل انصراف الأخبار إليهما[٧] وإن كان الشمول ليس كل البعيد إذا كان ممّا يقبل التعبُّد فيجوز نقل الخبرين في المراثي إذا كانا صحيحين على وجه بيان الواقع وأنّه صار

---

(١) في النسخة (ب) : بالمخالف العامّة ، وفي (د): بمخالفة العامّة .
(٢) بعدها في النسخة (ب) : به .
(٣) في نسخة (د) : والإنصاف .
(٤) في نسخة (ب) هكذا : تشخيص موضوعه .
(٥) لا توجد كلمة «بل» في نسخة (ب) .
(٦) في نسخة (ب) : أحوال البرزخ .
(٧) في نسخة (د) : إليها .

الأمر كذا[١] من غير إسناد إلى النقل ، ولذا يجرون أحكام التراجيح في جميع هذه المذكورات ، فتدبّر .

الثامن : قد يقال إنَّ البحث عن أحكام التعادل قليل الثمر لندرة وجود الخبرين المتعارضين المتعادلين بل يمكن أن يحكم بعدم وجوده .

قلت : هو كذلك بناء على التعدي عن المرجِّحات المنصوصة والحكم بالترجيح لكل ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع ، لكن مع عدم التعدي فليس كذلك خصوصاً بالنسبة إلى ما يستفاد من الأخبار ممَّا لم يتعرض لها الفقهاء أصلاً من الفروع والأحكام التي لا يمكن تحصيل الظن بها من الشهرة والشذوذ . . ونحوهما.

هذا ولكن ينافي ذلك كثرة الأخبار الواردة في التخيير فإنَّه يبعد صدور هذه الأخبار مع عدم المورد لها أو قلّة المورد[٢] فيكشف هذا إمَّا عن التعدي عن المرجِّحات المنصوبة [٣] أو كون الترجيح على وجه الإستحباب كما قد يقال ، أو نحو ذلك ، وقد يقال ـ في وجه عدم الثمر أو قلّته ـ إنَّ العلماء لم يحكموا[٤] في موضع من المواضع من جهة التعارض والعمل بهذه الأخبار ، بل في كل مورد حكموا به فقد حكموا بالتخيير الواقعي ، مثل مسألة منزوحات البئر وذكر سجود اللّه[٥] معه ونحو ذلك ، وليس ببعيد ؛ لأنَّ التنافي بين وجوب كل منها بعد وحدة الحكم والتكليف إنَّما هو الاطلاق والتقييد بناء على ما هو التحقيق من كون التعيين أي الوجوب العيني مستفاداً من إطلاق الأمر لا من حاقِّ المدلول ، فعلى هذا يمكن[٦] الحكم بالتخيير الواقعي مقتضى الجمع بين الخبرين فلا يكون من مورد التخيير من جهة الأخبار .

قلت:

---

(١) في نسخة (د) :كذا مثلاً .
(٢) في نسخة (د) : أو قلته .
(٣) في نسخة (ب) و (د) : المنصوصة .
(٤) بعدها في نسخة (ب) : بالتخيير .
(٥) في نسخة (د) : سجود السهو معه .
(٦) في نسخة (د) : يكون . والظاهر أنّه الصواب .

أولاً : قد يكون عدم التخيير الواقعي معلوماً بل هو الغالب في موارد تعارض الأخبار.

وثانياً: إنَّ الجمع الذي ذكره من الجمع غير العرفي الذي لا يرفع موضوع التعارض إذ العرف يفهم التنافي والتعارض بين قوله عليه السلام: «أنزح ثلاثين» وقوله عليه السلام (١): «أنزح أربعين» ، ولا يفهم التخيير بينهما ، خصوصاً مع الإشكال المعروف في التخيير بين الأقل والأكثر (٢) ، ألاترى أنَّ مثل هذا الجمع ممكنٌ فيما إذا كان أحد الخبرين آمراً والآخر ناهياً ؛ لأنَّه يمكن حمل كل منهما على الرخصة مع أنَّه في خصوص (٣) النصوص جعل من المتعارضين وحكم فيه بالتخيير أو التوقف .

وثالثاً : إنَّ ما ذكر(٤) إنَّما يتم في خصوص المورد كما اعترف به ، وأمَّا في سائر الموارد من الأحكام الوضعيَّة والتكليفيَّة (٥) فلا يتم فيه هذا الوجه من الجمع .

فالأولى في بيان عدم الثمر ما ذكرنا من أنَّه بناء على التعدي عن المرجِّحات المنصوصة لا مورد إلا والمرجِّح موجود لأحدهما فلا يتحقق التعادل ، إذ لا أقل من الظن الخارجي بأحد الطرفين .

التاسع : إذا فرض في خبرٍ واحدٍ كلامان متعارضان سواء أسند كلاً منهما إلى الإمام عليه السلام مستقلاً كأن يقول قال الإمام عليه السلام كذا ، وقال أيضاً كذا أو لا بأن ينقل عنه كلاماً يكون ذيله معارضاً لصدره (٦) فهل يحكم فيه بالتخيير ؛ لأنَّه في قوَّة خبرين متعارضين أو لا ؟ الظاهر الأول ودعوى الإنصراف ممنوعةٌ ، ومن ذلك يظهر حال

(١) لا يوجد في نسخة (د) : صيغة التسليم على الإمام .
(٢) يقصد بالإشكال المعروف هو : أنَّ وجوب الأقل بنحو بشرط لا ، ووجوب الأكثر هو الأقل بشرط شيء ، ولا يجتمع بشرط لا مع بشرط شيء ، فهما من المتباينين ، ولذا مال إلى هذا الأمر المحقق العراقي قدس سره في بعض بياناته ، إلا أنَّه وُجِّهت عدَّة إشكالات على هذا البيان ، بالإضافة لتوجه إجابات متعددة عن هذا الإشكال من قِبَل الأعلام وليس هنا محلها ، ومن أبرزها أنَّ وجوب الأقل هو بنحو اللابشرط ووجوب الأكثر بنحو بشرط شيء ، واللابشرط يجتمع مع ألف شرط ، فيمكن وجوب الأقل في ضمن الأكثر ، فتأمل !
(٣) لا توجد كلمة « خصوص » في نسخة (ب) .
(٤) في نسخة (ب) : ما ذكره .
(٥) كلمة « والتكليفيَّة » لا توجد في نسخة (ب) .
(٦) في نسخة (ب) : لصدرها .

الرجوع فيها[١] إلى المرجِّحات الغير الصدوريَّة وعدمه ، وأمَّا المرجِّحات الصدوريَّة فلا مورد لها ؛ لأنَّ المفروض وحدة الراوي في جميع الطبقات .

العاشر : لا إشكال في أنَّه لا يحكم بالتخيير في الخبرين إلا بعد عدم إمكان الجمع العرفي ، وعدم وجود المرجحات المعتبرة ، فلابدَّ أولاً من التأمّل في أنَّه هل هناك جمع عرفي أو لا ، ومن الفحص عن وجود المرجحات ؛ وذلك لوضوح كون المقام كسائر المسائل الأصوليَّة ممَّا لا يجوز البناء عليه إلا بعد الفحص ، فلا يجوز العمل بخبر العادل إلا بعد الفحص عن معارضه ، وما نحن فيه مثله ، بل هو هو ؛ لأنَّ الرجحان في الخبر الأرجح معارض للمرجوح ، فلا يجوز العمل به ولو تخييراً إلا بعد الفحص عن معارِضِه مضافاً إلى أنَّ التخيير ـ سواء كان من جهة الأخبار أو حكم العقل ـ معلَّق على عدم المزيَّة لأحدهما كما هو واضح ، وأصالة العدم لا تجري إلا بعد الفحص وإن كانت الشبهة موضوعيَّة ؛ لأنَّها راجعة إلى الحكميَّة الواجب فيها الفحص بالإجماع .

---

(١) في نسخة (د) : فيهما .


المقام الثالث
في
الترجيح

[المـقـام الثالث]

[التراجيح][1]

الكلام[2] في التراجيح : عن العضدي أنَّ الترجيح لغةً[3] جعل الشيء راجحاً واصطلاحاً اقتران أحد المتعارضين بما يتقوى به صاحبه[4] ، قيل وهو المشهور بينهم على اختلاف في تعبيراتهم ، والظاهر أنّه من قبيل إطلاق المسبَّب[5] على السبب كما في تعريف القياس حيث إنّه من فعل المقايس ، ومع ذلك عرَّفوه بأنّه مساواة الفرع والأصل ، فأطلق اسم المسبَّب على سببه ، وهو المساواة في القياس ، والاقتران في المقام حيث إنّه موجب لترجيح المجتهد أي تقديمه إحدى الأمارتين ولعلّه مراد العضدي حيث حكي عنه [6] قال : إنَّ الترجيح لا يكون إلا بسبب وإلاكان تحكماً ، وذلك السبب سُمِّي بالترجيح في مصطلحهم ، قال: ولذا عرَّفه الماتن باقتران أمارة بما يوجب تقديمها على معارضها .

هذا ؛ وقد يقال التعريف بالإقتران غير ملائم لما ذكره ؛ لأنَّ سبب الاقتران غير الاقتران وعلاقة السببيَّة [7] إنَّما هي بين التقديم وسبب الإقتران وهو المزيَّة الموجودة لا بينه وبين الإقتران الفاقد لتلك العلاقة فاللازم [8] ـ بناء على ثبوت الإصطلاح ـ أن يُقال في تعريفه : إنّه ما يوجب تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى

---

(١) في نسخة (د) : في التراجيح .

(٢) شطب على كلمة «الكلام» في نسخة (د) .

(٣) لا توجد كلمة «لغة» في نسخة (ب) . أقول : وفي مفاتيح الأصول ـ ٦٨٠ ـ عنه : الترجيح في اللغة.. .

(٤) في نسخة (ب) : يقوى به على صاحبه . وهو الموافق للمصدر المحكي عنه .

(٥) في النسخة (ب): إطلاق اسم المسبب.. .

(٦) بعدها في نسخة (ب) : أنّه . راجع مفاتيح الأصول : ٦٨٠ .

(٧) في نسخة (ب) : المسببيَّة .

(٨) لا توجد كلمة «فاللازم» في نسخة (د) .

لا تعريفه بالاقتران .

قلت : لماكانت المزيّة الموجودة في الخبر إنّما توجب التقديم من حيث اتصاف الخبر واقترانه بها صحَّ أن يقال إنّ الإقتران سببٌ بل في الحقيقة الأمر كذلك ؛ إذ وجه تقديم خبر الأعدل مثلاً اتصافه بأعدليّة (١) .. وهكذا.

هذا ؛ ويظهر من القوانين (٢) إمكان (٣) كون الاستعمال المذكور في التعريف على الحقيقة بدعوى أنَّ التراجيح (٤) قد يكون بمعنى الإختيار ، وقد يكون بمعنى الرجحان كما في قولهم الترجيح بلا مرجِّح محالٌ مثلاً ، فإنَّ الأول بمعنى الاختيار والثاني بمعنى الرجحان فيكون تعريف الترجيح بالإقتران من باب المعنى الثاني .

وأنت خبير بما فيه ؛ إذ لم يستعمل الترجيح بمعنى الرجحان إلاَّ مجازاً ؛ للعلاقة المذكورة ، ولفظ المرجِّح في قولهم بمعنى الموجب للرجحان ، ولا وجه لحمله على ما ذكره ، ولعلَّه يخيل أنَّ الفاعل للترجيح لابدَّ أن يكون شخصاً عاقلاً ولا يكون في العبارة(٥) كذلك ، فلا يمكن حمله على المعنى الأول مع أنّه أعم كما لا يخفى .

ثمَّ إنَّ الترجيح ليس بمعنى الإختيار أيضاً ؛ لظهوره في الإسناد إلى الفاعل المختار ولا يختص الترجيح به بل بمعنى التقديم وجعل الشيء راجحاً ، أو لنسبته(٦) إلى المرجحات كما هو شأن باب التفعيل ، حيث إنّه قد يكون بمعنى إيجاد الفعل ، وقد يكون بمعنى النسبة إليه كالتضييق ، وكيف كان (٧) قد يعرف في الاصطلاح ـ كما عن الزبدة(٨) ـ بتقديم إحدى الأمارتين على الأخرى ، ولعله الأنسب (٩) بظاهر اللفظ مع إنّه لم يثبت الإصطلاح الجديد كما ادَّعاه العضدي ، ودعوى أنَّ الترجيح ليس بمعنى

---

(١) في نسخة (د) هكذا : بأعدليّة راويه .
(٢) قوانين الأصول : ٣٩٦ .
(٣) لا توجد كلمة «إمكان» في نسخة (ب) .
(٤) في نسخة (ب) و (د) : الترجيح .
(٥) في نسخة (ب) هكذا : العبارة المذكورة .
(٦) في نسخة (د) : ولنسبته .
(٧) لا توجد كلمة «وكيف كان» في النسخة (ب) .
(٨) حكاه عن زبدة الأصول صاحب مفاتيح الأصول : لاحظ ص ٦٧٩ .
(٩) في نسخة (د) هكذا : ولعله لأنّه .

التقديم بل بمعنى جعل الشيء راجحاً [١] فإنّه بتقديمه رجّحه على غيره ، نعم المفهومان مختلفان ولابأس به ، فلا وقع لما قيل من أنَّ في كلٍّ من تعريف المشهور وتعريف الزبدة (حزازة)[٢] ؛ لأنَّ المشهور عرَّفوه بالاقتران ، مع أنّ اللازم تعريفه بسبب الإقتران ؛ لأنّه الموجب للتقديم ، والزبدة عرَّفه بالتقديم واللازم تعريفه ـ بناء على عدم ثبوت الاصطلاح الجديد ـ بجعل الشيء راجحاً ، ثمَّ إنَّ الكلام في مقامات:

[المقام] الأول : في وجوب الترجيح وعدمه

ولابأس بتقديم حكم الأصل ، وأنَّ مقتضى الأصل الترجيح بكل ما يحتمل المرجحيَّة أم لا ؟ وتوضيح الحال يقتضي رسم أمور:

[الأمر] الأول : المرجِّح لأحد الواجبين على الآخر أو لأحد الدليلين على الآخر قد يكون تعدد العنوان في أحدهما أو تعدد الفرد من عنوان واحد أو عنوانين ، وقد يكون آكديَّة المناط أو المصلحة [٣] في الجعل .

أمَّا الأول ؛ ففي الواجبين مثل ما إذا دار الأمر بين إكرام زيد أو عمرو ، وكان أحدهما عالماً والآخر عادلاً أيضاً ، وفرض وجوب إكرام كل من العالم والعادل ؛ فإنَّه لا إشكال في تقديم ذي العنوانين ؛ لأنَّ أحد العنوانين فيه سليم عن المزاحِم ، فلو تركه ترك الواجب بلا جهة ، ومثل ما إذا دار الأمر بين ترك واحد من الواجب وترك فردين من ذلك الواجب أو ترك فردين من واجبين ، فلا إشكال أيضاً في آختيار ذلك الواحد في مقام الضرورة ، فلو دار الأمر بين إنقاذ زيد وترك إنقاذ عمرو وبكر أو العكس [٤] وفي الأمارتين كما إذا فرض أنَّ الظن من حيث هو حجَّة من أي سبب حصل والخبر الواحد أيضاً حجَّة وتعارض خبران أحدهما مفيدٌ للظن الفعلي دون الآخر ؛ فإنَّه يقدم ما يفيد الظن لاشتماله على عنوانين : الظن والخبريَّة ، وكما إذا تعارض خبران مع خبر واحد بأن كان في أحد الطرفين أزيد من خبر واحد ؛ فإنَّه يقدم

---

(١) بعدها في النسخة (ب) و (د) : إذ التقديم من مصاديق جعل الشيء راجحاً .
(٢) أثبتناها من النسخة (د) .
(٣) في نسخة (ب) و (د) : والمصلحة .
(٤) بعدها في نسخة (ب) و (د) : وجب اختيار العكس .

الخبران على الخبر الواحد وإن كان الواحد أيضاً من حيث هو حجَّة ، وكما إذا تعارض الخبر والإجماع المنقول ـ على فرض حجيَّته ـ مع خبر واحد .. وهكذا ، ولا فرق في ذلك بين اعتبار الأمارات من باب الطريقيَّة أو الموضوعيَّة .

أمَّا على الثاني(١) فواضح ، وأمَّا على الأول(٢) فلأنَّ العرف يقدمون العمل بالطريقين على طريق (٣) فلو تعارض أهل الخبرة في التقديم مثلاً وكان في أحد الجانبين أكثر من واحد يقدمون ذلك الجانب مع أنَّه يمكن أن يقال إنَّه مقتضى أدلَّة حجيَّة الأمارات (٤) ؛ إذ يجب العمل بكل واحدٍ من الظن والخبر مثلاً ، فكأنَّ الخبر عارض الخبر وبقي الظن أو العكس ، لا أقول إنَّ طرف المعارضة أحدهما والآخر سليم ؛ لأنَّ ذلك الواحد يعارض كليهما دفعة ، بل أقول كأنَّه كذلك فتدبَّر .

وأمَّا الثاني ؛ ففي الواجبين كما إذا كان أحدهما (٥) أعلم أو أعدل لكن يعتبر أن تكون الآكديَّة بمقدار يكفي في الوجوب وحده ، وإلا أفاد الأولويَّة فقط ، وفي الأمارتين كما إذا علمنا أنَّ العمل بالخبر إنَّما هو من جهة الإيصال إلى الواقع والأقربيَّة إليه نوعاً ، وكان أحدهما أقوى في ذلك في نوعه كخبر العادل مع الموثوق به من غير الإمامي أو مع خبر الممدوح (٦) بناء على حجيَّتها ، أو نحو ذلك كخبر الأضبط أو الأعدل بالنسبة إلى غيرهما، وكالخبر بالنسبة إلى الشهرة بناء على حجيتها من حيث هي بل لو اقترن بأحد الخبرين كلُّ ما يوجب أقربيَّته إلى الواقع ؛ لأنَّه به يكون (٧) أقوى في الطريقيَّة وإن لم يكن الظن الفعلي مناطاً في أصل الحجيَّة بمعنى أنَّه لم يجعل العمل بالخبر دائراً مداره إلا أنَّه في مقام الترجيح لم يبلغ(٨) اعتباره .

---

(١) أي على الموضوعيَّة .
(٢) أي على الطريقيَّة .
(٣) جاء في نسخة (ب) و (د) هكذا : طريق واحد .
(٤) جاء بعدها في نسخة (ب) و (د) : أيضاً .
(٥) جاء في نسخة (د) بعدها : أهم وآكد وجوباً من الآخر، كأن يعلم أنَّ المناط في وجوب الإكرام مثلاً العلم أو العدالة ، وكان أحدهما.. .
(٦) في نسخة (د) : الخبر الممدوح .
(٧) في نسخة (ب) هكذا : يكون نوعه أقوى .
(٨) في نسخة (د) : لم يَلْغُ اعتباره ، ولعله هو الصواب .

ولا ينافي ذلك وجوب كون الترجيح في المناط ، وأنَّ الرجحان من جهة أخرى غير مثمرٍ ؛ وذلك لما عرفتَ من أنَّ المفروض أنَّ المناط هو الإيصال الغالبي إلى الواقع ، وهذا يقوى بالمرجِّح المذكور وكون الظن النوعي مناطاً في أصل الإعتبار بمعنى كفايته ، وعدم اعتبار الظن الفعلي لا ينافي قوَّة النوع في مقام المعارضة ، ففي صورة غير المعارضة[1] لا اعتبار بالظن الفعلي موافقاً كان أو مخالفاً ، لكنَّه يثمر في مقام المعارضة .

ودعوى أنّه إذا كان المناط الظن النوعي والمفروض وجوده في المرجوح أيضاً فيعارض الراجح فلا يمكن تخصيص دليل الحجيَّة بالراجح .

مدفوعة : بما ذكرنا من أنَّ مقتضى ذلك ليس أزيد من الإكتفاء به وعدم الإناطة بالظن الفعلي لا عدم اعتباره أصلاً ، وبالمرَّة ألا ترى في الواجبين المتزاحمين أنَّ غير الأهم أيضاً واجدٌ لمناط الوجوب ، ومع ذلك لا يزاحم الأهم ويقدم الأهم عليه مع أنّه في أصل الوجوب لم يلاحظ الأهميَّة ، فإنَّ غير الأهم في مقام[2] المزاحمة واجب .

ويظهر ما ذكرنا بملاحظة بناء العقلاء في الطرق المتعارضة المعتبرة بينهم فإنَّهم يتوقَّفون عنها في صورة التساوي لا في صورة أقوائيَّة أحدهما، نعم يعتبر أن تكون القوَّة بمقدار وافٍ في الترجيح فالأقربيَّة في الجملة لا يعبأ بها كما لا يخفى ، وقد يكون الترجيح لأحد الواجبين أو الدليلين من باب التعبد الشرعي كالترجيح بمخالفة العامَّة مثلاً من حيث مجرَّد حسن مخالفتهم ، وكالترجيح بالأعدليَّة في الجملة .. ونحو ذلك ممَّا لا يعتبره[3] العقلاء ، وهذا يحتاج إلى التوقف [4] من الشرع ، ثمَّ إنَّه لا يتفاوت الحال فيما ذكرنا من الترجيح بتعدد العنوان وآكديَّة المناط بين كون مقتضى القاعدة في تعارض الأمارتين التساقط وغيره ، وذلك لأنّه بناء على التساقط أيضاً نقول : إنّه إنَّما يكون إذا لم يكن مرجِّح لأحد الطرفين وإلا فيكون دليل الحجيَّة

---

(١) في نسخة (د) : ففي غير صورة المعارضة .
(٢) في نسخة (ب) و (د) : في غير مقام..
(٣) في نسخة (د) : مما يعتبره .
(٤) في النسخة (ب) و (د) : التوقيف .

مختصاً به .

أمَّا في تعدد العنوان فواضح ، وأمَّا في غيره فلبناء العقلاء على ترجيحه وعدم جعله معارضاً بالآخر ، هذا في غير الترجيح التعبدي وأمَّا فيه ففي صورة العلم به فهو الدليل .

[الأمر] الثاني: ذكر الأصوليون في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير وجهين في أنَّه يجب الأخذ بالمعيَّن أو هو مخيَّر ، وتحقيق الحال :

أنَّه قد يفرض الدوران في التكاليف بين الأمارتين (١) ، وقد يفرض في الأدلة ، ولكلٍّ منهما صورتان إحديهما أن يكون المقتضى للوجوب أو للحجيَّة موجوداً لكل واحد من الأمرين وكان الشك في التعيين راجعاً إلى الشك في سقوط الآخر عن الوجوب أو الحجيَّة ففي التكاليف كالواجبين المتزاحمين إذا آقترن أحدهما بما يحتمل أن يكون موجباً لتقديمه ، وفي الأدلة كما إذا فرضنا شمول دليل الحجيَّة لكل من المتعارضين بحيث يكون مقتضى القاعدة التخيير مثلاً ، وشكَّ من جهة وجود مزيَّة في أحدهما لا سقوط (٢) الآخر عن الحجيَّة .

الثانية : أن لا يكون المقتضى موجوداً بأن علم من الأول وجوب شيء وشك في كونه واجباً معيناً أو مخيَّراً بينه وبين الآخركما إذا علم بوجوب صلاة عليه ولا يدري أنَّها الجمعة أو مخيَّراً بينها وبين الظهر ، أو علم بحجيَّة هذا الخبر عيناً أو تخييراً بينه وبين الأخرى . . ففي الصورة الأولى من الدوران بين التعيين والتخيير في التكليف(٣) مقتضى القاعدة هو الحكم بالتخيير وعدم الاعتناء باحتمال التعيين ؛ لأنَّ الشك في التعيين راجع إلى الشك في سقوط الآخر عن الوجوب والأصل عدمه .

وبعبارة أخرى : المرجح المشكوك الوجود أو المشكوك المرجحيَّة على فرض وجوده أو اعتباره مانعٌ عن وجوب الآخر والأصل عدمه من غير فرق بين أن يكون من جهة احتمال تعدد العنوان أو من جهة احتمال الأهميَّة أو الآكديَّة في الوجوب ؛

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : الأمرين .
(٢) لا توجد كلمة «لا» في كل من النسخة (ب) و (د) .
(٣) في نسخة (د) : في التكليفين .

إذ على الأول الأصل عدم وجود العنوان الآخر وعدم العقاب من جهته ، وعلى الثاني أيضاً نقول الآكديّة كلفة زائدة مدفوعة بالأصل ، ولو كان الواجب بل الوجوب أمراً واحداً .

ومن ذلك يظهر الجواب عمّا يمكن أن يقال : إنَّ الشك يرجع إلى الوجوب الفعلي في الآخر والأصل عدمه ؛ إذ الشك في وجوبه الفعلي في الحقيقة من جهة الشك في سقوطه ووجود المانع عنه ، وهما مدفوعان بالأصل .

فإن قلت : ما ذكرتَ إنّما يتم إذا فرض تعلّق التكليف بالآخر فعلاً ثمَّ طرأ العجز عن الإتيان بهما وأمّا إذا كان من أول الأمر عاجزاً فلا يدرى أنّه هل وجب عليه خصوص هذا أو ذاك [١] مخيّراً فلا يكون الشك في سقوط التكليف بل في ثبوته بالنسبة إلى الآخر مجرّد[٢] ، وأمّا وجوب هذا فمعلوم فلا يجوز تركه وإتيان الآخر .

قلت : لا نحتاج إلى الثبوت الفعلي بل يكفي شمول الدليل له من حيث هو وإن كان غير منجّز [٣] من جهة المزاحمة فمقتضى قوله **أنقذ كل غريق** وجوب إنقاذ كليهما والعجز عن ذلك لا يقتضي إلا عدم التنجز بالنسبة إليهما معاً ، وأمّا أصل الوجوب فهو ثابتٌ ؛ فإذا فرضنا الشك في أنَّ المنجَّز خصوص أحدهما أو أحدهما المخيَّر فنقول التعيين[٤] يحتاج إلى دليل .

فإن قلت : إنَّ المفروض تنجز التكليف بالنسبة إلى أحدهما أعمّ من المعين والمخيَّر وبالنسبة إلى الآخر مشكوك .

قلت : هذا لا يثمر بعد كون القدر المعلوم هو المخيَّر .

فإن قلت : التخيير إذا كان بحكم العقل فهو لا يحكم به إلا بعد إحراز التساوي وعدم المزيّة [٥] فبمجرّد الاحتمال يجب اختيار ذي المزيّة تحصيلاً لتعيين البراءة .

---

(١) في نسخة (د) : هذا أو هذا أو ذلك .
(٢) كتب على الكلمة من نسخة الأصل: كذا ، وكلمة «مجرد» غير موجودة في نسخة (د) و (ب).
(٣) جاء بعدها في نسخة (ب) و (د) : فعلاً عيناً .
(٤) في نسخة (ب) و (د) : إنَّ التعيين .
(٥) وذلك بلحاظ أنَّ التخيير مرجع بعد عدم إمكان الترجيح وليس مرجّحاً في عرض سائر المرجّحات .

قلت: الحاكم بالتخيير وإن كان هو العقل إلا أنَّ الموضوع شرعي والمفروض أنَّ الشارع علَّق الوجوب على كلٍّ منهما من حيث هو، ولم يعلم أنَّه عيَّن ـ بعد العجز ـ أحدهما أم لا، فإذا دفعنا التعيين بالأصل فيحكم العقل بالتخيير، فموضوع حكم العقل هو كون كلٍّ منهما واجباً شرعاً مع عدم المزيَّة لأحدهما شرعاً، ومن ذلك يظهر أنَّه لا وجه لما ذكره الشيخ المحقق (ﷺ) في الرسالة (١) من أنَّه مع احتمال الأهميَّة يجب الترجيح.

هذا كلُّه بناء على ما هو التحقيق من أنَّ الدليل يشمل كلاًّ(٢) منهما عيناً حتى في صورة العجز، وأنَّ التنجز ليس من مدلول اللفظ بل هو بيد العقل وأنَّه لا ينافي الخطاب الشرعي مع (٣) وجود المانع من التنجز.

وأمَّا بناء على عدم الشمول فلابدَّ من دعوى أنَّ المناط معلوم في كل منهما والشك في زيادته في الآخر حتى يكون مقتضياً (٤) والأصل عدم الزيادة ولكن العلم بوجود المناط في كليهما مع عدم شمول الدليل حتى في صورة احتمال الأهميَّة مشكل.

وأمَّا الصورة الأولى من الدوران بين التعيين والتخيير في الحجَّتين فقد يقال إنَّ القاعدة تقتضي التعيين؛ لأنَّ الأصل في الأدلَّة عدم الحجيَّة عند الشك، ولا فرق بين أن يكون الشك في الحجيَّة الابتدائيَّة أو الحجيَّة الفعليَّة بعد إحراز الحجيَّة الشأنيَّة كما في المقام؛ فإنَّ المرجوح وإن كان حجَّة في نفسه إلا أنَّ حجيَّته فعلاً مع معارضة الراجح (٥) غير معلوم، فالأخذ به والفتوى بمؤداه تشريعٌ محرمٌ بالأدلَّة الأربعة.

ولكنَّ الحق فيه أيضاً التخيير إذا فرضنا أنَّ الحكم ـ على فرض عدم المرجحيَّة ـ ذلك؛ وذلك لأنَّا إذا قلنا إنَّ أدلَّة حجيَّة الأخبار مثلاً تشمل صورة التعارض أيضاً وأنَّ مقتضى ذلك بحكم العقل هو التخيير بينهما إلا في صورة وجود معيَّن لأحدهما

(١) فرائد الأصول: ٤ / ٥٢ ـ ٥٣.
(٢) في الأصل كتبت هكذا: كل كلاً.
(٣) لا توجد كلمة «مع» في نسخة (ب).
(٤) في نسخة (ب) و (د): متعيناً.
(٥) في نسخة الأصل: التراجح، وما أثبتناه من النسخة (ب) و (د).

فنقول: الأصل عدم المعيِّن سواء كان الشك في مرجحيَّة الموجود أو وجود المرجِّح المعلوم الاعتبار، والكلام في المقام بمثل [١] المقام السابق؛ إذ الملاك وجود المقتضي للحجيَّة بالنسبة إلى كليهما، وهو الدليل الدالُّ على حجيَّة كل خبر والشك في المانع عنهما بالنسبة إلى المرجوح، فبعد جريان الأصل ورفع المانع وإبقاء الآخر على الحجيَّة يتحقق موضوع حكم العقل بالتخيير، بل يمكن أن يقال في صورة الشك في مرجحيَّة الموجود بعد شمول الدليل لكلٍّ منهما يرجع الشك إلى تقييد الإطلاق بالنسبة إلى المرجوح، وأصالة الإطلاق مثبتة لموضوع حكم العقل وهو وجوب هذا وذلك عيناً، والعجز إنَّما منع عن التنجز بالنسبة إلى أحدهما على التعيين [٢] فمقتضى إطلاق وجوب كلٍّ منهما في المسألة السابقة وحجيَّة كل منهما في هذه [٣]، والعجز عن الجمع التخييرُ [٤]؛ إذ المرجح - على فرض اعتباره - مقيِّد للإطلاق فلا يحتاج إلى أصل عملي [٥] نعم في صورة الشك في وجود المرجح المعلوم الإعتبار يحتاج إلى الأصل العملي فتدبَّر.

هذا إذا قلنا بشمول الدليل لكليهما.

وأمَّا إذا لم نقل بذلك، وقلنا إنَّ المناط - وهو الطريقيَّة النوعيَّة - موجود في كليهما فمثل السابق أيضاً، فما[٦] اشتهر من أنَّ الأصل في الأدلَّة عدم الحجيَّة عند الشك فهو إنَّما يكون إذا لم يرجع الشك إلى الشك في وجود المانع المدفوع بالأصل مثل المقام، بناء على أحد الفرضين من شمول الدليل أو وجود المناط هذا.

ولكن قد عرفتَ سابقاً أنَّ الدليل لا يشمل المتعارضين، وعلى فرض الشمول كما على بعض الوجوه فمقتضى القاعدة التساقط لا التخيير العقلي، وسنشير إليه فيما

---

(١) في نسخة (ب) و (د): مثل.
(٢) جاء في نسخة (ب) و (د) هكذا: لا على التعيين.
(٣) في نسخة (ب) و (د): هذه المسألة.
(٤) كلمة «التخيير» وقعت خبراً للمبتدأ من قوله «فمقتضى».
(٥) في نسخة (د): الأصل العملي.
(٦) في نسخة (ب)و (د): وما.

بعد أيضاً [١].

ثمَّ إنَّ ما ذكرنا من أنَّ مقتضى القاعدة يتخير[٢] في المقامين أي في التكاليف والحجيَّة في صورة وجود المقتضي بالنسبة إلى كلا الواجبين[٣] أو كلا الخبرين أو الأمارتين إنَّما هو إذا كان الوجوب أو الحجيَّة من قِبَل الشارع.

وأمَّا إذا كان أصل الوجوب أو الحجيَّة من باب حكم العقل فلا يكفي وجود المقتضي في الحكم بالتخيير كما إذا فرضنا اشتباه القبلة بين جانبين أو أزيد أو الساتر الطاهر بين ثوبين أو أزيد، وكان الإحتياط بالجمع متعذراً فإنَّ العقل الحاكم بوجوب أحدهما بعد حكمه ـ في صورة عدم العجز ـ بوجوبها[٤] لا يحكم بالتخيير إلاَّ مع التساوي أي تساويهما[٥] من حيث الظن بالواقع، وإلا فمع كون أحدهما مظنوناً والآخر موهوماً يحكم بوجوب اختيار المظنون وإن لم يدل دليل على اعتبار ذلك الظن، ولذا إذا فرضنا أنَّ العقل يحكم بوجوب العمل بالأخبار مثلاً عند انسداد باب العلم في واقعةٍ أو في جميع الوقائع، وتعارض خبران وكان أحدهما مظنون المطابقة فإنَّه يحكم بتعيينه، ولا يبني على التخيير بناء على حكمه به إلا بعد التساوي والسرّ في ذلك أنَّ حكمه بالتخيير إنَّما هو من جهة أنَّه غاية المقدور[٦] في إدراك الواقع الذي يحكم بوجوب إدراكه مع الإمكان.

فإذا كان أحد الطرفين مظنون المطابقة فهو متعيِّن في نظره من حيث إنَّ المناط فيه [٧] آكد، فإذا حكم بوجوب الصلاة إلى أربع جهات ـ مثلاً ـ من حيث إنَّ إدراك الواقع واجب في نظره، فمع التعذر يحكم أيضاً بالتخيير من حيث إنَّه [٨] القدر الميسور في إدراكه، ومن المعلوم أنَّه إذا كان ملاك حكمه الاحتياط مهما أمكن فلابدَّ

---

(١) قد مرَّ في ص ١١٩، ١٢٧، ١٣٩، وسيأتي في ص ٣٣٨ وما بعدها.
(٢) في نسخة (د): التخيير.
(٣) في نسخة (د): الوجهين.
(٤) في نسخة (ب) و (د): بوجوبهما.
(٥) لا توجد كلمة «التساوي أي» في نسخة (د).
(٦) في نسخة الأصل: المقدار، وما أثبتناه هو من النسخة (ب)، وفي (د): في غاية المقدور.
(٧) لا توجد كلمة «فيه» في نسخة (ب).
(٨) جاء بعدها في نسخة (ب): المقدور و...

له من تقديم المظنون على غيره.. وهكذا بالنسبة إلى العمل بالخبر ؛ فإنَّه من حيث إنَّه مكلَّف بالواقع ولا أقرب منه في نظره فمع الدوران إذا كان أحدهما مظنون المطابقة لا يحكم بالتخيير ، بل إذا تساويا في نظره واحتمل تعيين الشارع لأحدهما لا يحكم بالتخيير أيضاً ، فمجرَّد كون كل منهما واجب العمل في حدٍّ نفسه في صورة التعذر [١] لا يكفي ، ولعله من هذا الباب حكمه بوجوب الأخذ بالظن المظنون الاعتبار[٢] عند انسداد باب العلم بناء على تقرير الحكومة دون الكشف ، فإنَّه وإن لم يكن معارَضاً بالظن الغير المظنون الإعتبار لتعدد موردهما إلا أنَّ ملاك حكمه لمَّا كان تعيين الواقع بالعلم ومع عدمه فإدراكه مهما أمكن ، والمظنون الاعتبار أقوى في ذلك لإدراكه إمَّا الواقع أو مصلحته ، فيقتصر في مقام الضرورة بالاكتفاء بما دون العلم عليه **ودعوى** أنَّ لازم هذا العمل بغير مظنون الاعتبار أيضاً في مورده ؛ لأنَّه أقوى من الرجوع إلى الأصول في إدراك الواقع .

مدفوعة بأنَّ الرجوع إلى الأصول إذا كان بحكم الشارع فهو مثل القطع بالواقع فتدبَّر هذا .

وأمَّا الصورة الثانية من الدوران في التكاليف الفرعيَّة ؛ ففي وجوب الإقتصار على ما يحتمل تعيينه وعدمه بمعنى التخيير بينهما قولان ؛ وعمدة الوجه في عدم وجوب الإحتياط : أنَّ الشك يرجع إلى التكليف [٣] ؛ لأنَّ القدر المتيقن من الوجوب هو وجوب أحدهما لا على التعيين فإنَّه الذي يستحق بتركه العقاب ، وأمَّا مع الإتيان بأحدهما ولو كان هو المشكوك الوجوب لا يقطع بالعقاب .

وبعبارة أخرى : التعيين كلفة زائدة مدفوعة بالأصل ؛ فالمسألة وإن لم تكن راجعة إلى مسألة الأقل والأكثر إلا أنَّ ملاك تلك المسألة جارٍ فيها ، وعمدة الوجه في وجوب الإحتياط هو أنَّ وجوب هذا المعيَّن إمَّا معيَّناً أو مخيَّراً معلوم ، والشك إنَّما هو في سقوطه بالإتيان بالآخر والأصل عدمه .

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : في غير صورة التعذر .
(٢) جاء في نسخة (ب) و (د) هكذا : المظنون الاعتبار دون غيره.. .
(٣) في نسخة (ب) : إلى أصل التكليف .

والجواب عنه : إنّما[١] يتم إذا كان نحو وجوب الواجب التعييني والتخييري واحداً ، وكان الإتيان بأحدهما مسقِطاً للتكليف عن الآخر ، فهو [٢] ليس كذلك بل نحو الوجوبين مختلفٌ ، والواجب التخييري لا يقتضي أزيد من الإتيان بأحدهما من الأول فالشك في التعيين والتخيير راجع إلى الشك في نحو الوجوب ، والقدر المتيَّقن منه ما لا يقتضي إلا آتيان أحدهما ، وتمام الكلام في محلِّه .

وأمَّا الصورة الثانية من الدوران في الحجيَّة ؛ فمقتضى القاعدة فيها هو التعيين سواء قلنا بالإحتياط في المسألة السابقة أو لا ؛ وذلك لأنَّ الشك حينئذٍ [٣] يرجع إلى الشك في أصل الحجيَّة والأصل عدمها ، مثلاً إذا فرضنا أنَّ أدلَّة الحجيَّة غير شاملة لصورة التعارض وأنَّ مقتضى القاعدة التساقط ، ولكن علمنا من الإجماع أو غيره أنَّ الشارع حكم بحجيَّة أحدهما إمَّا معيَّناً أو مخيَّراً فالقدر المتيقن [٤] أحدهما المعين والشك في الآخر راجع إلى أصل الحجيَّة ، وكونه حجَّة في صورة عدم المعارضة لا يثمر[٥] في حال المعارضة بعد عدم شمول الدليل ، ولعلَّه إلى هذه الصورة ينظر الشيخ المحقق ﷺ حيث قال [٦]: إنَّ الشك في الحجيَّة الفعليَّة كافٍ في الحكم بالعدم ولا يكفي الحجيَّة الشأنيَّة ؛ وهو كذلك ، فهو مثل ما إذا علمنا أنَّ الشارع إمَّا حكم بحجيَّة خصوص الأخبار وعيَّن الرجوع إليها في تعيين التكاليف الواقعيَّة أو خيَّر بينها وبين الشهرة والإجماع المنقول ، ومن المعلوم أنَّه لا يجوز العمل بالإجماع والشهرة حينئذٍ فكذا المقام ، ومجرَّد الحجيَّة في بعض الأحوال لا يجدي في الفرق وهو واضح .

فهذه المسألة مثل المسألة السابقة في أنَّه يؤخذ بالقدر المتيقن (من الأمر

---

(١) في نسخة (د) : إنَّه إنَّما..

(٢) لا توجد كلمة «فهو» في نسخة (د) .

(٣) في نسخة (ب) و (د) هكذا : لأنَّ الشك فيها..

(٤) جاء بعدها في نسخة (ب) : منها..

(٥) لا توجد كلمة «لايثمر» في النسخة (ب) .

(٦) فوائد الأصول : ١ / ١٢٨ ، وفي العبارة تصرف ، لأنَّ حق المطلب منها أن يقال: إنَّ الشك في الحجية الإنشائيَّة مساوق للقطع بعدم الحجية الفعليَّة .

المجعول ، فهناك يؤخذ بالقدر المتيقن من التكليف ، وهنا يؤخذ)[1] بالقدر المتيقن من الحجيَّة ، فمسألة الحجيَّة نظير مسألة الوجوب في الصورتين ، والفرق الموجود في الصورة الثانية إنَّما جاء من قبل أنَّ الأصل في الحجيَّة إذا كان هو العدم فلازمه التعيين ، وفي التكليف إذا كان هو العدم فلازمه التخيير .

[الأمر] الثالث : قد عرفتَ سابقاً أنَّ مقتضى القاعدة في التعارض هو التساقط ؛ لعدم إمكان شمول الدليل لكلٍّ من المتعارضين حتى يحكم بالتخيير بعد عدم إمكان الجمع ، وذلك لأنَّه إذا كان معنى حجيَّة الخبر وجوب العمل به فيرجع الأمر[2] في المقام إلى التناقض ؛ لأنَّه بمنزلة قوله آفعل ولا تفعل سواء في ذلك الطريقيَّة والموضوعيَّة ، وعلى فرض كون معنى الحجيَّة جعل الطريقيَّة والمرآتيَّة للواقع بحيث يكون العمل من آثاره بنحو القضيَّة الطبيعيَّة ، فيكون الدليل شاملاً لصورة التعارض إلا أنَّ لازمه التساقط بالمعنى المصطلح ؛ لأنَّه يرجع بعد هذا الجعل إلى تعارض المقتضيين كما في العقدين المختلفين من الوكيلين بالنسبة إلى موضوع واحدٍ في آنٍ واحد فإنَّه لا يحكم بالتخيير ، وقد مرَّ الكلام [3] سابقاً ، وعلى فرض إمكان الشمول بالمعنى الأول والإغماض عن التناقض فلازمه التخيير العقلي ولو قلنا بالطريقيَّة ؛ وذلك لأنَّ الملحوظ في الجعل هو الكشف الغالبي الموجود في كل منهما فمناط الحجيَّة موجود في كلٍّ منهما ، فحالها[4] على هذا التقدير حال الموضوعيَّة ؛ إذ كما أنَّه على الموضوعيَّة يقال كل منهما موضوع لوجوب العمل بمقتضى الدليل فكذا على الطريقيَّة كل منهما موضوع لوجوب العمل على أنَّه الواقع على الطريقيَّة .

فتبين أنَّ التخيير على المختار ليس إلا من جهة الأخبار ، وقد عرفتَ أيضاً أنَّ الشيخ ﷺ فرَّق بين الموضوعيَّة والطريقيَّة ، وحكم بالتخيير العقلي على الأول

---

(١) ما بين القوسين لم يرد في النسخة (د) .

(٢) في نسخة (د) : الإذن .

(٣) في نسخة (ب) و (د) : مرَّ تمام الكلام .

(٤) في نسخة (ب) : فحالهما .

وبالتوقف على الثاني [١] ، ولازمه الرجوع إلى الأصل الموافق إن كان ، ومع عدمه فالتخيير بحكم العقل ؛ لأنَّ المفروض عدم جواز الرجوع [٢] إلى الثالث لكن لا يخفى أنَّ العقل على هذا لا يحكم بأزيد من وجوب العمل على طبق أحدهما ولا يدل على حجيَّتهما حينئذٍ ولو تخييراً ؛ فإنَّ لازم عدم الخروج عنهما ليس أزيد من ذلك ، وقد مرَّ أيضاً أنَّ بعضهم سلك مسلكاً آخر وهو عدم شمول الدليل التعارض [٣] لا بالبيان الذي ذكرنا ، بل موافقاً للدليل المشهور المذكور هناك (ثمَّ حكم)[٤] بالتوقف على تقدير الطريقيَّة والتخيير على تقدير الموضوعيَّة من جهة العلم بالمصلحة فيهما على الثاني دون الأول ، وقد مرَّ أنَّ العكس أولى ؛ وذلك لأنَّه لا يمكن أن يستكشف المصلحة [٥] وهو الإيصال النوعي إلى الواقع معلومة .

ثمَّ إنَّهم يجعلونهما من باب الواجبين المتزاحمين بناء على الموضوعيَّة ، ولا يخفى أنَّه وإن كانا مثل الواجبين في أنَّ كلاً منهما واجب العمل واقعاً في حدِّ نفسه مثلهما إلا أنَّه فرق بينهما من حيث إنَّ في الواجبين إذا كان أحدهما واجب التقديم من جهة الأهميَّة أو نحوها لا يسقط الآخر عن الوجوب الشأني فلو أتى به نسياناً بل وعصياناً أيضاً صحَّ بخلاف الخبرين إذا كان مع أحدهما مرجِّحٌ معتبر ؛ فإنَّ الآخر يسقط عن الحجيَّة رأساً ، فلو عمل به المكلَّف لم يجد شيئاً وإن كان نسياناً كما لو عمل بخبر الفاسق ، والتزام كونهما مثلهما في هذا الوجه أيضاً بعيدٌ غايته ، كما أنَّ التزام عدم صحَّة غير الأهم وإن كان إتيانه نسياناً أيضاً كذلك ، فالتقديم في مسألة الواجبين من باب التكليف في التكليف ، وفي المقام من باب التقييد .

---

(١) هذا وإن كان في بدو النظر صحة ما نقله السيد‏ هنا عنه إلا أنَّه قد صرَّح الشيخ بأنَّ نتيجة التوقف التخيير أيضاً، على تفصيل بين حال التكافؤ وعدمه فراجع له الفرائد ٤ / ٧٥، وراجع نظر الشيخ في التفصيل بين الطريقيَّة والموضوعيَّة فرائد الأصول: ٤ / ٥١ ـ ٥٥، وكذا راجع ٤ / ٤٨ .

(٢) قد كتب في هامش النسخة هكذا : من هنا إلى ورقتين بعدها سقطت من النسخ فأعيدت كتابة الورقة وأول هذه الصفحة ـ عدم جواز الرجوع ـ، أقول سيظهر بعض الإختلافات في ما سيأتي ثمَّ تتوقف النسخة وسنشير إليه في محله .

(٣) في نسخة (ب) و (د) : لصورة التعارض .

(٤) مثبتة من النسخة (ب) و (د) .

(٥) جاء بعدها في نسخة (د): بعد شمول الدليل نعم بناء على الطريقيَّة.. .

فتأمّل حتى لا تتوهم المنافاة بين ما ذكرنا هنا من أنَّ وجوب تقديم الأهم من الواجبين ليس من باب التقييد، وبين ما مرَّ منَّا آنفاً من أنَّ الشك في الأهميَّة شك في تقييد إطلاق الأمر، وكذا في الشك في المرجِّح لأحد الدليلين؛ وذلك لأنَّ المراد من التقييد هناك التقييد في مقام الطلب لا في مقام المطلوب، وهنا التقييد في مقام المطلوب فتعدد المطلوب، والتكليف في التكليف تقييد في مقام الطلب، ولذا نقول إنَّه لا يجوز[١] اختيار غير الأهم وليس مكلَّفاً به لا ظاهراً ولا واقعاً؛ إذ لا يجوز الأمر بالضدين في آن واحدٍ لكن لو أتى به فقد أتى بالمطلوب وهو صحيح من هذه الجهة، ولو كان التقييد في المطلوب كان باطلاً؛ إذ على هذا التقدير المطلوب هو الفعل المقيَّد بعدم كونه مزاحماً للأهم، فالإتيان[٢] بما لا دخل له بالمطلوب مثل الإتيان بالصلاة بلا طهارة مثلاً.

ومن هذا الباب حكمنا بصحَّة الصلاة في الدار الغصبيَّة مثلاً بناء على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي أيضاً إذا فرض تحقق قصد القربة [٣]؛ فإنَّه من جهة أنَّ التقييد إنَّما هو في الطلب وإلا فقد أتى بجميع ما يعتبر في الصلاة من الشرائط والأجزاء غاية الأمر أنَّه لم يتعلَّق الأمر بما أتى به من جهة أنَّه لا يمكن الأمر به مع كونهما[٤] منهيَّاً عنه.

والحاصل: أنَّ العمل صحيح من جهة أنَّه موافق للمحبوب من جميع الجهات ويكفي في قصد القربة أيضاً موافقته للمحبوب، وإذا[٥] لم يكن هناك أمر به فدائرة المطلوب أوسع من دائرة الطلب.

وبالجملة: فباب الترجيح في الأدلَّة والترجيح في الواجبين مشتركان في أنَّهما من تقييد الطلب على فرض اعتبار المرجِّح، ومفترقان في أنَّ في الواجبين لا تقييد في المطلوب فلو أتى بالمرجوح كان صحيحاً من حيث هو، وفي الدليلين المرجوح

---

(١) في نسخة (د): لا يجور له.
(٢) في نسخة (د): فالإتيان به إتيان..
(٣) لاحظ رسالة المصنف في اجتماع الأمر والنهى: ص ٧٧ ـ ٧٨ مخطوط.
(٤) في نسخة (د): مع كونهما.
(٥) في نسخة (ب) و (د): وإن.

ساقطٌ بالمرَّة فالخبر المرجوح مثل خبر الفاسق ، ولو على القول بالموضوعيَّة .

ثمَّ إنَّ ما ذكرنا إنَّما هو ، بناء على التحقيق من بطلان القول بالترتب في مسألة الأهم وغير الأهم ، وأمَّا بناء عليه فالأمر في الفرق أوضح ، فكيف كان[١] فقد تبيَّن أنَّ الكلام في المقام في تأسيس الأصل ، وأنَّ [٢] مع الشك في الترجيح هل يجب الترجيح أو لا ؟ تارةً في قِبَال التساقط .. بمعنى أنَّه مع عدم الترجيح يحكم بالتساقط وتارة[٣] في قبال التخيير العقلي من باب التزاحم ، وتارة في قبال التخيير العقلي بعد عدم أصلٍ موافق بناء على التوقف ؛ إذ مع وجوده أيضاً بناء على القول بالتخيير مطلقاً لا عقلاً[٤] بناء على الطريقيَّة أيضاً ، وتارة في قبال التخيير الشرعي من جهة الإجماع والأخبار ، فلابدَّ من التكلم على جميع هذه التقادير ليتبيَّن الحكم على جميع المذاهب وفي جميع الموارد ، كتعارض سائر الأمارات غير الأخبار معها أو بعضها مع بعض .

[الأمر] الرابع : لا يخفى أنَّ طريقة العقلاء في تعارض الطرق المعتبرة عندهم في أمورهم البناء على التساقط في صورة عدم المرجِّح والأخذ بالأرجح مع وجوده إذا كان ذلك الرجحان في مناط اعتبار ذلك الطريق فيقدمون خبر الإثنين على الواحد ، والأضبط على غيره .. وهكذا ، ولكن إذا كان الرجحان خارجاً عن المناط لا يعتبرونه كما إذا حصل الظن لهم بالمطلب موافقاً لأحد الطريقين من غير الأمور الراجعة إلى ذلك الطريق ، كالظن الناشيء من الحدس ، أو النوم ، أو قول غير أهل الخبرة ، أو نحو ذلك، فالمعتبر عندهم ما يرجع إلى مزيَّة في نفس أحد الطريقين بحيث يكون الطريق بلحاظ تلك المزيَّة أقوى من الآخر دون ما يكون خارجاً عنه موافقاً له ، وهذا نظير باب الدلالات ؛ فإنَّ الأمور الراجعة إلى أظهريَّة أحد الدليلين بالنسبة إلى الآخر من حيث اللفظ معتبرة عندهم ، ويقدمون الأظهر بهذا المعنى على الظاهر ، ويجعلونه قرينةً عليه.

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : وكيف كان .
(٢) لا توجد كلمة «أنَّ» في نسخة (د) .
(٣) جاء في نسخة (ب) هكذا : بالتساقط تارة وتارة في قبال التوقف وتارة.. .
(٤) في نسخة (د) : مطلقاً عقلاً .

وأمّا الظنون الخارجيّة المطابقة لأحد الظاهرين بحيث لا يكون نفس اللفظ معها أظهر فلا عبرة بها عندهم ، فالمدار عندهم على ظهور اللفظ من حيث هو بملاحظة تلك الأمور أو أظهريّته كذلك ، وكذلك المقام [١] المدار على قوّة إحدى الأمارتين من حيث إنّها أمارة .

هذا ومن المعلوم [٢] من طريقتهم ، وكذا طريقتهم في الأحكام الشرعيّة بالنسبة إلى الطرق التي قرّرهم الشارع على العمل بها، فلو فرضنا أنّ بنائهم على العمل بخبر العدل مثلاً في مطلق الأمور عرفيّة وشرعيّة ولم يمنعهم الشارع عن ذلك ، بل قرّرهم عليه فبناؤهم في صورة المعارضة على ما ذكرنا، فليكن هذا على ذكر منك .

[الأمر] الخامس : لا إشكال في أنّ كون الشيء مرجِّحاً لأحد الدليلين مثل كون الشيء دليلاً في أنّه يحتاج إلى الدليل لا بمعنى أنّه يجب أن يرد من الشارع أنّ الشيء الفلاني مرجِّح بل أعم من ذلك ومن كونه مرجِّحاً عقليّاً أو عقلائيّاً ، وقد أمضاه الشارع ، أو مشكوك المرجحيّة مع حكم العقل بوجوب العمل عليه من باب القدر المتيقَّن أو نحو ذلك ، فلابدَّ من الإنتهاء إلى العلم بأنّه يجب الأخذ به ، فقد يكون احتمال وجود المرجِّح أو مرجحيّة الموجود مرجِّحاً عند العقل لا بمعنى أنّ العقل يحكم بوجوب التقديم عند هذا الاحتمال كما لو فرضنا حكمه بوجوب شيء مع الشك [٣] في وجوبه ، وإن كان صحيحاً أيضاً بل بمعنى أنّ نفس الإحتمال مزيّة في أحد الخبرين ، والعقل يحكم [٤] بتقديم ذي المزيّة .

[الأمر] السادس : لا يخفى أنّ الغرض من تأسيس الأصل بيان مقتضى القاعدة هل هو وجوب الترجيح بمجرّد وجود مزيّة لأحد الخبرين أو الأمارتين مع قطع النظر عن الأخبار الدالّة على الأخذ بالمرجِّحات أو لا ، سواء قلنا فيها بالتعدي بدعوى أنّ المستفاد منها الترجيح بكل مزيّة أو ما يوجب الأقربيّة أو لا ؟ بأن اقتصرنا على المنصوصات ، ولا يختص الكلام بما إذا كان الترجيح مشكوك الاعتبار أو الوجود،

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : وكذلك في المقام .
(٢) جاء في نسخة (ب) و (د) : وهذا معلوم من طريقتهم .
(٣) أثبتنا هذا من النسخة (ب) و (د) ، وفي الأصل كانت : من الشك .
(٤) لا توجد كلمة «يحكم» في نسخة (ب) .

والمقصود[١] أنَّ مقتضى القاعدة في تعارض الدليلين هل هو الأخذ بالأرجح من أيٍّ وجهٍ كان ؟ أو الأرجح من خصوص بعض الوجوه ؟ أو عدم الأخذ به إلا مع ورود نصٍّ بترجيحه مثل المرجِّحات المنصوصة ؟ وأنَّ مع الشك في أنَّ الشارع هل جعله مرجِّحاً أم لا فهل يجب الإحتياط بالأخذ بما يحتمل كونه أرجح عنده أو لا ؟ وكذا مع الشك في الوجود ، فالكلام في المقام أعمّ من بيان الحكم اجتهاداً أو أصلاً عند الشك ليظهر منه حال سائر الأمارات مطلقاً ، وحال الأخبار في غير المنصوصات بناء على عدم التعدي من جهتها، وحال مشكوك [٢] الموضوعيَّة .

إذا عرفتَ هذه الأمور فنقول : إذا قلنا باعتبار الأخبار أو غيرها من الأمارات من باب الطريقيَّة الصرفة فمقتضى القاعدة الأخذ بالأرجح منها عند التعارض إذا كان ذلك الرجحان راجعاً إلى أرجحيَّة ذيه في الطريقيَّة نوعاً ، سواء كان راجعاً إلى تعدد العنوان أم لا ، أمّا إذا قلنا باعتبار الأخبار من باب بناء العقلاء وأنَّ الشارع قرَّرهم على العمل بها فواضح ، وكذلك الحال في كل طريق كان معتبراً من باب بناء العقلاء ؛ وذلك لأنَّك قد عرفتَ سابقاً أنَّ بناءهم في مقام التعارض على الأخذ بأرجح الطريقين من حيث هو ، ولو كان ذلك بملاحظة الأمور المنضمة إليه من الخارج إذا كانت موجبة لقوَّة طريقيَّته لا لقوَّة مدلوله ، فالظنون المطابقة لأحد الطريقين الحاصلة من الحدس والوجوه والإستحسانيَّة والأمور الخارجة عن طريقتهم مثل الرمل والجفر والنوم .. ونحو ذلك لا اعتناء[٣] بها عندهم ، ففي المقام مجرَّد الظن بالواقع من بعض الأسباب التي لا دخل لها بقوَّة الطريق لا اعتبار به .

وأمَّا الحاصلة من مثل الأعدليَّة والأضبطيَّة والأكثريَّة والشهرة بين الرواة .. ونحو ذلك فمعتبر[٤] عندهم ، وإذا قرَّرهم الشارع على العمل بالخبر بمقتضى طريقتهم في العمل فقد أمضى هذا البناء منهم في مقام علاج التعارض أيضاً .

وأمَّا إذا قلنا باعتبارها من باب التعبّد ؛ بمعنى عدم كون العمل بها من باب طريقة

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : فالمقصود .
(٢) في نسخة (ب) : المشكوك ، وفي نسخة (د): الشكوك .
(٣) في نسخة (ب) : لا اعتبار .
(٤) في نسخة (د) : فهي معتبرة .

العقلاء وأنَّ الشارع جعلها حجَّة من باب الطريقيَّة الصرفة فكذلك أيضاً ؛ وذلك لأنَّ بناء العقلاء في العمل بالطريق إذاكان على الوجه الذي ذكرنا ، والمفروض أنَّ الشارع جعلها طريقاً صرفاً ، فما لم يردعهم الشارع عن الطريقيَّة (١) المذكورة فهي معتبرة .

فإن قلت: كون بنائهم على ذلك في طرقهم المتداولة بينهم في أمورهم مسلَّم لكنَّ بنائهم في الشرعيَّات خصوصاً في الطرق المجعولة للشارع ليس كذلك .

قلت: لابدَّ من الرجوع إلى الوجدان وهو شاهد بما ذكرنا ، وكون طريقيَّة الطريق تعبّديَّة لا ينافي إعمال طريقتهم(٢) مع عدم الردع في مقام الإطاعة والإمتثال وفي كيفيَّاتهما، فلو كان بناؤهم على الاكتفاء بالظن مطلقاً أو خصوص بعض الأفراد منه ولم يمنعهم الشارع فهو معتبر ، وإن كان جعل التكاليف من الشارع فجعل الطريق في المقام نظير جعل الوجوب في المسألة الفرعيَّة .

فإن قلت: إنَّ ما ذكرتَ يتم إذاكان طريقيَّته(٣) معلوماً عندهم ، مع أنَّه ليس كذلك لاحتمال كونه غير الكشف الغالبي عن الواقع بل أمر آخر لا نعرفه ، أوكان هو الكشف الغالبي لكن على وجه خاص لا نعرفه مع إنَّه إذا كان المدار والمعيار هو الكشف النوعي فهو موجود في كلا الخبرين فيما(٤) يتمانعان ، ولا دخل للمزيَّة الموجبة للأقربيَّة إلى الواقع بما هو المناط ، وقد آعترفت سابقاً أنَّ المرجِّح إنَّما يعتبر إذا كان في المناط .

قلت: أمَّا احتمال كون ملاك الطريقيَّة غير جهة الكشف عن الواقع فمقطوع العدم، بل يمكن أن يقال : لا معنى للطريق إلا أن يكون معتبراً من حيث كشفه ، وإلا كان موضوعاً من الموضوعات لا طريقاً .

وأمَّا احتمال خصوصيَّة بعض الأمور في الكشف بمعنى أنَّ الملاك كشف خاص لا يتقوى بالمزيَّة الموجودة فهو ممَّا لا يُعتَنى به في المقام ، ألا ترى أنَّه إذا قال آرجع

---

(١) في نسخة (ب) : الطريقة .

(٢) جاء بعد هذا في نسخة (ب) و (د) :.. فيها على وفق طرقهم المتداولة بينهم وذلك نظير ما نقول من اعتبار طريقتهم.. .

(٣) في نسخة (د) : إذاكان مناط الطريقيَّة .

(٤) في نسخة (د) : فهما .

إلى أهل الخبرة [١] يفهمون أنَّ النظر إلى حيث خبرته فالأبصر والأخبر عندهم مقدَّم وإن كان يحتمل أن يكون النظر إلى خصوص كونه أهل خبرة بحيث تكون الزيادة في الخبرة كالعدم ، فظاهر دليل جعل الأمارة هو أنَّ النظر إلى حيث كشفه و أماريَّته و الاحتمال المذكور مثل احتمال أن يكون اعتبار الشارع لخبر العادل من أنَّ [٢] موضوع العادل يحسن الاعتناء بكلامه ، لا من حيث إنَّه كاشف عن الواقع.

وأمَّا كون المناط هو الظن النوعي والكشف الغالبي دون الشخصي فلا ينافي ما ذكرنا ؛ إذ هو من باب الكفاية وعدم اعتبار الأزيد [٣] لا من باب أنَّ هذا المقدار هو المناط والزيادة خارجة عنه بالمرَّة ، بحيث تكون الأصدقيَّة والأخبريَّة مثلاً [٤] مثل كون أحد الراويين أبيض أو أسود ، ألاترى أنَّ في الواجبين المتزاحمين يترجح [٥] بقوة الوجوب وتأكده مع أنَّ المناط في أصل الوجوب موجود في كل منهما والزيادة زيادة .

وأمَّا ما ذكرت [٦] من أنَّ الأقربيَّة إلى الواقع لا اعتبار بها فهو كذلك إذا لم يرجع إلى قوَّة الطريق ، فالمعتبر [٧] قوَّة الطريق لا الظن بالواقع فتدبَّر .

والحاصل : أنَّ بناء العقلاء على اعتبار كلِّ ما يوجب قوَّة الطريق في نوعه وطريقيَّته دون ما يوجب قوَّة مضمونه من الظنون الخارجيَّة في مطلق الطرق ومطلق الأمور شرعيَّة وغيرها ، وبنائهم حجَّة إلا مع الردع ولا ردع ، وعلى فرض الحاجة إلى الإمضاء والتقرير فهو حاصلٌ ، بل يمكن أن تُنزَّل أخبار التراجيح على ذلك كما سيأتي ، وعليه عمل العلماء أيضاً .

والظاهر أنَّ ذلك منهم ليس بملاحظة الأخبار ؛ لأنَّهم يُعلِّلون بغيرها مع أنَّه قيل إنَّ

---

(١) في نسخة (د) : إلى قول أهل الخبرة .
(٢) في نسخة (ب) و (د) : من حيث إنَّ .
(٣) في نسخة الأصل : أزيد ، وما أثبتناه هو من النسخة (ب) .
(٤) لا توجد كلمة «مثلاً» في النسخة (ب) .
(٥) في نسخة (د) : يرجح .
(٦) في نسخة (ب) : ما ذكر .
(٧) ما أثبتناه هو من النسخة (ب) ، وفي الأصل : المعتبرة .

المتقدمين لم يلتفتوا إلى أخبار التراجيح بل إنّما وقف عليها المتأخرون[١] مثل أخبار الإستصحاب [٢]، ومع ذلك عملهم على إعمال التراجيح ، ولازم ما ذكرنا الترجيح بمثل الأعدليّة والأكثريّة والأصدقيّة والأفقهيّة من جهة غلبة النقل بالمعنى ، وهو[٣] موافقة الكتاب ومخالفة العامّة من باب الحمل على التقيّة لا من باب أنّ الرشد في خلافهم ، ولا من باب مجرّد [٤] حسن المخالفة ، وكذا الشهرة والشذوذ والمطابقة لفتوى المشهور إذا كان عن استناد دون مجرّد المطابقة ، وهكذا غير المذكورات ممّا يرجع إلى ما ذكرنا ، ولا يعتبر مثل الظن بالواقع من غير المذكورات وموافقة الأصول العمليّة ، وإن كان من باب الظن والشهرة التطابقيّة والأفصحيّة .. ونحو ذلك .

والظاهر أنّ موافقة القواعد الكليّة الإجتهاديّة والأخبار الضعيفة مثل [٥] القسم الأول كما أنّ موافقة الإستقراء والأولويّة والإستحسانات ونحو ذلك من قبيل القسم الثاني ، وعليك بالتأمّل في أنّ أيّاً من المرجِّحات من قبيل الأول وأيّاً منها من قبيل الثاني .

ثمّ إنّ ذلك كلّه بناء على الاعتبار من باب الطريقيّة الصرفة ، وأمّا بناء على الموضوعيّة والسببيّة فلا ترجيح إلا بتعدد [٦] العنوان ؛ إذ آكديّة المصلحة غير معلومة ؛ إذ هي فرع العلم بالمصلحة ولا علم إلا بوجودها في كليهما، وأمّا مقولتهما[٧] فغير

(١) لا يخفى بُعد هذه الدعوى لأمرين :
أولاً :كون هذه الروايات قد دونوها في كتبهم ورووها .
وثانياً : أنّهم قد التفتوا إلى التناقض الذي يظهر للناظر فيها بدواً ، ولذا كتب الشيخ كتابه الإستبصار لحل مثل تلك التناقضات البدويّة ، بل ذكر بعضهم أنّ ظهور مثل تلك الأخبار أوجب ردّة بعض الشيعة في أوائل الأمر فأوجب ذلك سؤال الأصحاب من الأئمة عن سبب ذلك ، وتأليف المجاميع والرسائل في توجيه الروايات المتخالفة . وكتب المتقدمين مَلْيء بتوجيه الروايات المتعارضة ، فتأمل !
(٢) فقد ذكروا أنّ أول من استدل لحجيّة الإستصحاب بالروايات هو والد الشيخ البهائي الشيخ حسين بن عبدالصمد ﵀ .
(٣) لا توجد هذه الكلمة «وهو» في نسخة (د) .
(٤) من هنا إلى قوله « وهكذا غير المذكورات» لا يوجد في نسخة (د) .
(٥) في نسخة (د) : من قبيل .
(٦) في نسخة (د) : إلا تعدد.. .
(٧) في نسخة (د) : مقولتها .

معلومة ، فعلى هذا لا يبعد الترجيح بالأكثريّة ؛ لأنّها راجعة إلى تعدد العنوان بناء على أنَّ الموضوع كلُّ خبرٍ خبرٍ من غير ملاحظة المؤدّى ، مثل أن يكون العنوان سماع قول العادل ؛ فإنّه إذا أخبر عادلان بشيء واحد وعمل على طبق خبرهما يصدق أنّه صدق عادلين وسمع قولهما ؛ لكن الإنصاف أنَّ كون الموضوع على هذا الوجه غير ظاهر على القول بالموضوعيّة ، وإن كان غير بعيد ، وعلى فرض معلوميّة تعدد العنوان لا يحتاج التقديم إلى التمسك [(١)] ببناء العقلاء بل هو مقتضى الدليل أعني دليل الاعتبار ، خصوصاً إذا كان أحدهما عنوان الخبر مثلاً والآخر عنواناً آخر فعلى هذا إذا جعلنا حجيّة البيّنة من باب الموضوعيّة ، فلابدَّ من تقديم الأربعة على الإثنين .

ثمَّ لا يخفى أنّه لا فرق في وجوب الترجيح بما ذكرنا من تعدد العنوان وأقوائيّة الطريق بين كون مقتضى القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير ؛ وذلك لأنَّ التساقط حينئذٍ يختص بما إذا لم يكن مرجِّح فيكون الدليل من الأول شاملاً للأرجح دون المرجوح ، هذا ويؤيد ما ذكرنا في الجملة بل يدل عليه أنّه لولا الترجيح في متعارضات الأدلة يلزم اختلاف [(٢)] النظام سواء قلنا بالتساقط أو بالتخيير ؛ وذلك لأنَّ جلَّ المسائل أو كلَّها ممّا اختلف فيه الأدلّة كما لا يخفى على من كان بصيراً بالفقه وأدلّته .

ثمَّ إذا شك في كون شيءٍ مرجِّحاً شرعاً بأن يكون ممّا اعتبره الشارع في مقام الترجيح ممّا[(٣)] لم يكن من قبيل ما ذكرنا أو ولو كان أيضاً بناء على منع كون بناء العقلاء على ما ذكرنا ، أو منع اعتباره فهل يكون مرجِّحاً أو لا ؟ نقول : إن كان ذلك في قبال التساقط بحيث لو لم ترجح يحكم بسقوطهما عن الاعتبار ؟ فمقتضى القاعدة عدم الترجيح ؛ إذ المفروض عدم الدليل عليه ، فيرجع إلى الشك في حجيّة الأرجح بعد معلوميّة عدم حجيّة المرجوح ، والأصل عدم الحجيّة ؛ إذ أدلّة الحجيّة لا تشمل

---

(١) في النسخة (ب) : الشك .
(٢) في نسخة (د) : اختلال ، وهو الصحيح .
(٣) في نسخة (د) : فما لم يكن..

المتعارضين بالفرض .

ودعوى : أنَّ المرجوح إذا علم عدم حجيَّته فلا مانع من شمول الأدلَّة للأرجح فيتمسك بإطلاقاتها بالنسبة إليه .

مدفوعة : بأنَّ ذلك إنَّما يصح لو كان معلوميَّة عدم حجيَّة المرجوح مع قطع النظر عن المعارضة ، وأمَّا إذا كان العلم بذلك من جهة أنَّه إمَّا مرجوح شرعاً أو معارض بالآخر فيسقط من جهة المعارضة فلا يمكن التمسك بالإطلاق بالنسبة إلى الأرجح ؛ إذ المفروض أنَّه متساوي النسبة (١) بالنسبة إليهما ، واختصاصه بالأرجح فرع معلوميَّة كون الرجحان معتبراً والأصل ينفي اعتباره .

فإن قلت : مزاحمة المرجوح للراجح في حيثيَّة شمول الإطلاق إنَّما هي من جهة التمانع بأن يكونا متساويين عند الشارع ، وأمَّا مزاحمة الأرجح للمرجوح فهي إمَّا بالتمانع (٢) أو المانعيَّة بأن يكون المرجِّح معتبراً شرعاً ، فيكون الأرجح مانعاً عن المرجوح من غير عكس ، وإذا كان كذلك فيمكن أن يُقال (إنَّ)(٣) الإطلاق إنَّما سقط من الحيثيَّة الأولى أي لا يمكن أن يشملهما معاً من جهة تمانعهما ، وأمَّا من الحيثيَّة الثانية فسقوطه مشكوك ، فنقول : إذا شككنا في شموله للأرجح فقط فنتمسك به ؛ لعدم كون المرجوح مانعاً عن الأرجح بأن يكون الدليل متحملاً(٤) له فقط .

وبعبارة أخرى . . شمول الإطلاق لهما غير ممكن من جهة التمانع وشموله للمرجوح فقط معلوم العدم ؛ لأنَّه فرع كون المانعيَّة من طرفه فقط ، وشموله للأرجح فقط بلحاظ احتمال كونه مانعاً مشكوك ، ولا مانع له من هذه الحيثيَّة ، ومجرد المانع من الحيثيَّة الأخرى لا يضرُّ .

قلتُ : نعم ؛ ولكن الإطلاق إذا سقط بلحاظ التمانع ولو في ظاهر الأمر من جهة تساوي نسبته إليها فلا يعود ثانياً ، والتفكيك بين الحيثيَّتين فرع مجيء الإطلاق مرَّتين وهو غير ممكنٍ مع أنَّ احتمال مانعيَّة الراجح للمرجوح فرع كون المرجِّح معتبراً

(١) في نسخة (ب) و (د) بدل كلمة النسبة : الظهور .
(٢) في نسخة (ب): التمانع .
(٣) أثبتاها من نسخة (د).
(٤) في نسخة (د) : شاملاً .

شرعاً ، وإذا نفيناه بالأصل المذكور فلا تكون المانعيَّة مشكوكة بل معلومة العدم بحكم الشرع ، فالإطلاق من حيث هو متساوي الأقدام بالنسبة إليهم ، والشك في شموله للأرجح فقط ناشٍ عن الشك في اعتبار المرجِّح والأصل عدمه ، فيكون شاملاً لهما معاً ، ويسقط من جهة التمانع .

وممَّا مرَّ يظهر الحال فيما إذا كان الشك في وجود المرجِّح المعتبر ؛ فإنَّه أيضاً راجع إلى الشك في حجيَّة ما يحتمل وجود مرجِّح له ، وكذا الكلام إن كان ذلك في قبال التوقف مع وجود الأصل الموافق ، فإنَّ الشكَّ يرجع إلى حجيَّة الأرجح مثل السابق حرفاً بحرف ، وإن كان ذلك في قبال التخيير العقلي من باب التزاحم كما إذا جعلنا حجيَّة الأخبار من باب الموضوعيَّة فمقتضى القاعدة ـ كما عرفت ـ عدم الترجيح : إمَّا لأنَّ إطلاق الأدلّة يقتضي عدم الاعتناء بذلك الإحتمال ، وحينئذٍ فالعقل يحكم بالتخيير ، وإمَّا لأنَّ أصالة العدم جارية في نفيه فيتحقق موضوع حكم العقل .

ومن ذلك يظهر أنَّ الأصل ليس مثبتاً ؛ لأنَّا لا نريد إثبات حكم العقل به بل نقول موضوع حكمه هو وجوب كل منهما مع عدم المزيَّة الشرعيَّة فإذا جرى الأصل ثبت الموضوع فيحكم العقل حينئذٍ وثمرة الأصل إنَّما هي مجرَّد عدم وجوب الأخذ بالأرجح معيَّناً فلا يرد أنَّ الأصل لا يجري إلا مع ترتب الأثر الشرعي عليه .

والحاصل : أنَّه إذا نفينا القيد بالإطلاق كما في الوجه الأول فالعقل يحكم بالتنجز وإذا لم يمكن التنجز عيناً فيحكم بالتخيير كما لو شككنا[1] في تقييد المطلق في سائر المقامات ورفعناه بظهور الإطلاق بحكم العقل بتنجز الخطاب عيناً وإذا نفينا وجوب الأخذ بالترجيح بالأصل كما في الوجه الثاني فكذلك يحكم العقل بالتخيير ؛ لأنَّ الشك في أصل الحجيَّة والوجوب بل في سقوطه لمانعٍ ـ على ما مرَّ تفصيله ـ هذا في الشك في مرجحيَّة الموجود .

وأمَّا الشك في وجود ما هو معلوم المرجِّحيَّة فيجري فيه الوجه الثاني فقط [2].

---

(١) في نسخة (د) : كما أنَّها لو شككنا .

(٢) جاء بعدها في نسخة (ب): فإن قلت : إذا كان التخيير من باب حكم العقل فهو لا يحكم.. .

فإن قلت[١]: إنَّ المفروض أنَّ الحاكم بالتخيير هو العقل وأنَّه لا يحكم بها إلا بعد عدم المزيَّة المعتبرة ففي صورة الشك في وجودها كما هو المفروض لا يحكم إلا بعد إحراز عدمها.

وحاصل ما ذكرت أنَّ الإطلاق والأصل يحرزان ذلك والحال أنَّ شيئاً منهما غير نافع ، أمَّا الإطلاق فلأنَّ أدلَّة الحجيَّة ليست (إلا)[٢] بصدد بيان وجوب العمل لكلٍّ من المتعارضين عيناً مع الإمكان ، والمفروض عدم إمكان العمل بهما كذلك ، فليس الإطلاق شاملاً، نعم العقل يستفيد من هذا الحكم المعلَّق بالإمكان عدم جواز طرح كليهما ، ولا يحكم بالتخيير بعد هذا إلا بضميمة أنَّ اعتبار[٣] أحدهما ترجيح بلا مرجِّح ، فإذا استقلَّ بعدمه يحكم وإلا فلا ، وأمَّا الأصل فلأنَّه لا يرفع موضوع الاحتمال ، ومعه يستقل[٤] العقل بالتخيير ؛ لأنَّ نفس الاحتمال مرجِّح عند العقل في مقام العمل ، فالترجيح الواقعي مشكوك ، والترجيح الظاهري معلوم ؛ لأنَّه يرجع إلى الدوران بين التخيير والتعيين وإلى الشك في حجيَّة المرجوح .

قلت : نمنع أنَّ الإطلاق مقيَّد بصورة الإمكان ، بل هو شامل لكلٍّ منهما عيناً ، وعدم الإمكان إنَّما يرفع التنجز ، والإطلاق ليس بصدد إثبات التنجز ، بل هو بحكم العقل في غير صورة المعارضة يحكم به عيناً ، وفيها لا يحكم[٥] إلا تخييراً ، فإمكان العمل وعدمه لا ربط لهما بمقام الإطلاق ، ألا ترى أنَّ إطلاق التكاليف يشمل الجاهل حتى الغافل مع عدم إمكان العمل في حقِّه ، فيظهر من هذا أنَّ شأن الإطلاقات[٦] إثبات أصل التكليف لا فعليَّته فإنَّها من حكم العقل .

فإن قلت : هذا منافٍ لما هو المشهور من أنَّ القدرة شرط في أصل[٧] التكليف[٨]

---

(١) في النسخة (ب) : قلت ؛ بدون كلمة «فإن» .
(٢) أثبتناها من نسخة (د) .
(٣) في نسخة (د) : اختيار .
(٤) في نسخة (د) : لا يستقل .
(٥) في نسخة (د) : لا يحكم به .
(٦) في نسخة (ب) و (د) : الإطلاق .
(٧) لا توجد كلمة «أصل» في نسخة (ب) .
(٨) جاءت العبارة في نسختي (ب) و (د) بتفاوت مع الأصل ففيهما : فإنَّ مقتضاه أنَّه لو لم يكن

وفي بعضها شرط في التنجزكما في الواجبين المتزاحمين ، ولعل المعيار أنّه لو كان الفعل غير مقدور من حيث هو فالقدرة شرط في أصل التكليف ، وإن كان مقدوراً من حيث هو إلا أنّه بملاحظة وجوب الآخر غير مقدورٍ ، بمعنى أنَّ الجمع بينهما غير مقدور فهي مثل العلم في أنّه شرط في التنجز فمطلق القدرة ليس شرطاً في أصل التكليف ، كيف ولو كان كذلك لَزِمَ عدم كون الغافل بالموضوع مكلّفاً واقعاً ؛ لأنّه حال غفلته غير قادر على الإتيان ، بل وكذا الغافل في الحكم [١] في بعض المقامات هذا.

ولو فرضنا عدم شمول الإطلاقات لصورة التعارض فلا يمكن الحكم بالتخيير أصلاً ؛ لأنَّ ما ذكر من أنَّ العقل يستفيد من ذلك الحكم المعلّق بالإمكان .. إلى آخره ممنوعٌ .. بعد فرض خروج صورة التعارض عن مورد الدليل ؛ لكونه مقيَّداً بالإمكان وهذا واضح .

وأمّا ما ذكره من أنَّ الأصل لا يرفع الإحتمال فهو كذلك ، إلا أنَّ رفع حكمه كافٍ في ثبوت موضوع حكم العقل ؛ إذ نحن ندَّعي أنَّ موضوعه أعمّ من عدم الرجحان الواقعي والشرعي ، فإذا جرى أصل عدم وجود الرجحان أو عدم اعتباره ثبت [٢] موضوعه ولا يضر وجود الاحتمال من حيث الوجدان كما في سائر موارد الأصول، مع أنَّ لنا أن نقول : لا يحتاج إلى إجراء أصالة العدم بل العقل حين الشك في الترجيح يحكم بعدمه ظاهراً ؛ لأنَّ مرجع الشك إلى أنّه هل يتعيّن عليه اختيار الأرجح بحيث يعاقب على تركه أو لا ؟ فيكون نظير الشك في أصل وجوب شيء في أنَّ العقل يستقلُّ بقبح العقاب عليه من غير بيان ، فبعد وجوب المقتضي للوجوب بالنسبة إلى [٣] كل منهما تعيَّن [٤] أحدهما تكليف زائد يستقلُّ العقل بقبح

⊃

قادراً لم يكن مكلّفاً أصلاً ، قلتُ : المقامات مختلفة ففي بعض المقامات القدرة شرط في أصل التكليف...

(١) في نسخة (ب) و (د) : بالحكم .

(٢) في نسخة (ب) و (د) : يثبت .

(٣) جاء في النسخة (د) هكذا : وجود المقتضي للوجوب ، وهو الأصح .

(٤) في نسخة (ب) و (د) : تعيين .

العقاب من جهته ، فتدبّر .

هذا وقد سلك في الرسالة[١] مسلكاً آخر في المقام بناء على جعل الأخبار من باب الموضوعيَّة ، وهو أنَّه لما كان الحكم بالتخيير من العقل وهو إنَّما يحكم به من جهة أنَّ وجوب العمل لكلٍّ منهما عيناً الذي يستفيده من دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الإمكان مانعٌ عن وجوب العمل بالآخر كذلك ، ولا تفاوت بينهما في الماهيَّة [٢] ؛ لأنَّ المانع بحكم العقل هو مجرَّد الوجوب الموجود في كلٍّ منهما ومجرَّد مزيَّة أحدهما بما لا يرجع إلى الأقربيَّة إلى الواقع لا يثمر شيئاً ، بعد أن كان المناط هو مجرَّد وجوب العمل دون الأقربيَّة ، وليس في حكم العقل إهمال وإجمال وواقع مجهول حتى يحتمل تعيين الراجح ووجوب طرح المرجوح ، فالحكم بالتخيير نتيجة وجوب العمل بكلٍّ منهما في حدِّ ذاته ، قال [٣]: وهذا الكلام مطرد في كلِّ واجبين متزاحمين ، نعم لو كان وجوب أحدهما آكد استقل العقل بتقديمه وكذا لو احتمل الآكديَّة والأهميَّة في أحدهما ، وما نحن فيه ليس كذلك ؛ فإنَّ وجوب العمل بالراجح ليس آكد من وجوب العمل بالمرجوح .

أقول : الحاكم وإن كان هو العقل إلا أنَّ حكمه معلَّق على عدم تعيين الشارع لأحدهما ، فيمكن أن يشك في أنَّه هل عيَّن العمل بالراجح أو لا ؟ وكون المزيَّة موجبةً للأقربيَّة التي ليست مناطاً لا ينفي الشك ؛ لاحتمال أن يكون الشارع اعتبرها تعبداً كما إنَّه اعتبر الخبر الذي هو مفيد للظن النوعي تعبداً ، ولم يعتبر ما لا يفيد الظن نوعاً ، فموضوع الحجيَّة أو الوجوب [٤] هو الخبر المفيد للظن النوعي تعبداً ، فيمكن أن يكون الموضوع في حال المعارضة الخبر المقرون بما يوجب الأقربيَّة إلى الواقع مع أنَّ لازم كلامه عدم الترجيح بالمرجِّحات المنصوصة وإن كانت معلومة الاعتبار لعدم إمكان كونها مرجحة عنده بناء على الموضوعيَّة .

ودعوى : أنَّه يجعل الترجيحات في الأخبار شاهدة على الطريقيَّة .

---

(١) فرائد الأصول : ٤ / ٥٢ ـ ٥٣ .
(٢) في نسخة (د) : في المانعيَّة ، أقول : وهو الصحيح .
(٣) في نسخة (ب) : وقال .
(٤) جاء في نسخة (ب) : الحجيَّة والوجوب ، وفي (د): فموضوع الحجَّة والوجوب .

مدفوعة: بأنّها وإن كانت كذلك بحسب ظاهرها إلا أنّه يمكن كونها تعبديّة .

والحاصل أنّه بناء على الموضوعيّة يمكن الترجيح بالمزيّة تعبداً فيمكن الشك فيه ، وهذا واضح جداً.

ثمّ إنَّ ما ذكره ـ من أنّه مع الشك في الأهميَّة يقدم ما يشك كونه أهمّ ـ قد عرفتَ ما فيه من أنّه يرجع إلى الشك في المانع عن وجوب الآخر والأصل عدمه ، مع أنَّ أصالة البراءة تجري فيه ، مضافاً إلى ما ذكرنا من أنَّ الإطلاق ينفيه وإن كان ظاهر كلامه عدم شمول الإطلاق حسبما ذكره سابقاً أيضاً ، حيث إنّه قال : إنَّ الأدلّة مقيَّدة بصورة الإمكان ، والعقل يستفيد من ذلك الحكم المعلَّق بالإمكان على عدم جواز طرح كليهما . . إلى آخره ، وقد عرفت ما فيه وأنّه لو لم يكن الإطلاق شاملاً لم يمكن استفادة الوجوب العيني لكلٍّ منهما الذي هو ملاك التخيير العقلي .

ومن ذلك يظهر أنَّ مَن حكم بأنَّ الدليل لا يشمل صورة التعارض في المقام ، ولا صورة التزاحم في الواجبين ، وأنَّ الحكم بوجوب أحدهما من باب العلم بوجود المصلحة التامَّة في كليهما . . لا يمكنه الحكم بالتخيير في المقام ، وذلك لأنَّ العلم بوجود المصلحة حتى في صورة المعارضة ممنوعٌ ، وعلى فرضه فيحتمل كونها في خصوص ذي المزيَّة ، فلابدَّ من الإقتصار عليه دون الحكم بالتخيير ، فما اختاره بعضُ الأفاضل[1] من التخيير في المقام عند الشك في أعتبار المزيّة شرعاً مع كونه قائلاً بما ذكر من عدم شمول الدليل كماترى ! خصوصاً مع أنّه فسَّر الموضوعيَّة بما لا يرجع إلى التصويب الباطل من أنَّ الحكم تابع[2] للأمارة وأنّه لا واقع غير مؤدَّيات الأمارة[3] قال : إنَّ المراد من الموضوعيَّة أن يكون العمل بالطريق لما فيه من المصلحة المتداركة لمفسدة ترك الواقع على فرض المخالفة ، والمؤكدة لمصلحتها على فرض الموافقة ، مع أنَّ الخبر معتبر من باب الكشف عن الواقع لا أنّه لا واقع إلا مؤدى الطريق ؛ فإنَّ العقل والنقل متطابقان على بطلانه ، وجه الخصوصيَّة أنّه على

---

(١) يمكن استظهاره في الجملة من السيد الشيرازي في تقريراته : ٤ / ١٦٠ ، وكذا قريب منه بدائع الأفكار للميرزا الرشتي : ٤٣٢ .

(٢) جاء بعدها في نسخة (ب) : لما فيه .

(٣) في نسخة (د) : الأمارات .

هذا الوجه يقوى احتمال كون المصلحة في خصوص الراجح ؛ لأنَّ المنظور على هذا إدراك الواقع ، غاية الأمر أنَّ في الطريق أيضاً مصلحة ، فكما أنّه خصَّ الأمر بما يوجب الكشف نوعاً[١] فيمكن أن يُخصَّ في حال المعارضة بما يكون أقرب إلى إدراكه ، فتدبَّر .

وكذا الكلام[٢] في قبال التخيير العقلي من جهة شمول الدليل لكل من المتعارضين بناء على الطريقيَّة أيضاً ، بدعوى أنَّ العقل يحكم بالتخيير حينئذٍ ؛ لأنَّ كلاً منهما واجدٌ لمصلحة الطريقيَّة وهي الإيصال النوعي إلى الواقع ؛ فإنَّ الشك حينئذٍ أيضاً يرجع إلى سقوط الآخر عن الحجيَّة ؛ لأنَّ مقتضى شمول الدليل لكلٍّ منهما ـ كما هو المفروض ـ وجوب العمل بكلٍّ منهما، ومع عدم الإمكان يحكم العقل بالتخيير ، فملاك مسألة التزاحم ـ وهو شمول الدليل ـ موجود في كلٍّ منهما فبناء على القول بالتخيير العقلي حينئذٍ لا التوقف والتساقط الكلام فيه كالسابق حرفاً بحرف ، والحكم هو التخيير وعدم الإعتناء بالإحتمال سواء كان في الشبهة الحكميَّة أو الموضوعيَّة .

وأمَّا إذا كان في قبال التخيير العقلي بعد البناء على التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لو كان والتخيير مع عدمه ، فمقتضى القاعدة الأخذ بالأرجح في صورة عدم وجود الأصل المطابق ؛ لأنّه القدر المتيقن ويرجع الشك إلى الشك في حجيَّة الآخر والمفروض عدم المقتضي لحجيَّته ، وعدم دلالة الدليل عليه ، ولا فرق بين الشبهة الحكميَّة والموضوعيَّة ، أي ما يكون الشك في مرجحيَّة الموجود وفي وجود المرجِّح ، وكذا إذا كان في قِبَال التخيير الشرعي إذا قلنا بعدم الإطلاق في أخبار التخيير ؛ فإنَّ المفروض بناء عليه أيضاً أنَّ الأدلة لا تشمل صورة التعارض وأنَّ التخيير على خلاف القاعدة ثبت[٣] من الأخبار ، والقدر المتيقَّن منه صورة عدم المرجح لأحدهما ؛ فإنَّ المستفاد من الأخبار والإجماع أنَّ اللازم في باب المعارضة عدم

---

(١) جاء بعدها في (د) : دون غير الكاشف نوعاً .
(٢) جاء في نسخة (ب) و (د) : وكذا الكلام لو كان.. .
(٣) في نسخة (ب) : يثبت .

الطرح ، بل إمَّا الأخذ بالأرجح أو التخيير ؛ فإذا شككنا في أنَّ المورد من موارد التخيير أو الترجيح فلا يجوز الأخذ بالمرجوح ؛ للشك في حجيَّته ، والأصل العدم .

فإن قلت: الشك في جواز العمل بالمرجوح وعدمه مسبَّب عن الشك في كون الرجحان الثابت علماً أو احتمالاً واجبُ العمل شرعاً ، فأصالة عدم وجوبه حاكم على عدم جواز العمل بالآخر .

قلتُ: قد أجاب بعض الأفاضل[١] عن ذلك :

أولاً : بأنَّ الحكومة في أفراد أصل واحد لا تجري ، ولو مع التسبب[٢] فلا يقدم الأصل في السبب على الأصل في المسبَّب ، بل هما متعارضان كغيرهما وفاقاً للجلِّ قال : وقد حققنا ذلك في بابه .

وثانياً: إنَّ التسبب لابدَّ من أن يكون[٣] بين المشكوكين لا بين الشكَّين ، والأمر هنا ليس كذلك ؛ لأنَّ سبب عدم جواز العمل بالمرجوح عند الشارع ليس وجوب العمل بالراجح ، بل لما مرَّ في مرتبة واحدة[٤] ، وإلا لكان عدم اعتبار الظنون الغير المعتبرة مسبَّباً ومعلولاً لحجيَّة الظنون المعتبرة ، وهو كماترى ! بل الراجح والمرجوح ظنَّان تعارضا ونحن جازمين بحجيَّة الراجح وشاكِّين في حجيَّة المرجوح ، فإن لم يكن حجَّة فإنَّما هو لعدم وجود المقتضي له ، لا لوجود المانع ، وهو حجيَّة الراجح ؛ فإنَّ الشك في وجوب العمل بالراجح عيناً ليس شكَّاً في أمرٍ زائدٍ على جواز العمل به بعد إحرازه كما قلنا في المتزاحمين حتى يدفع بالأصل ، بل العينيَّة على فرض وجوبها العيني إنَّما نشأت من عدم حجيَّة معارضه ، فالشك في وجوب العمل بالراجح عيناً وجواز العمل بالمرجوح كليهما نشأ من الشك في الحكم الشرعي في المرجوح :

---

(١) بحر الفوائد : ٤ / ٤٠ ـ ٤١ ، وذكره بدائع الأفكار أيضاً نصاً، ولا نعلم أيّاً منهما قد أخذه من الآخر أو أنّهما قد أخذاه من ثالث .

(٢) في نسخة (د) : التسبيب .

(٣) كلمة «أن يكون» لا توجد في نسخة (ب) و (د).

(٤) مرَّ في الصفحة السابقة وما قبلها .

هل هو [١] الحجيّة أيضاً مثل الراجح أم لا [٢]؟ فلا سبب ولا حكومة ولو قلنا به في تعارض الأصلين ، انتهى .

قلت: أمّا ما ذكره من نفي الحكومة في أفراد أصل واحد فالكلام معه في محلّه وأمّا ما ذكره من أنَّ التسبب لابدَّ أن يكون بين المشكوكين دون الشكين فهو صحيح، لكن المقام ليس من التسبب بين الشكين أيضاً بمقتضى بيانه ،كما لا يخفى ! مع أني أقول لا يمكن التسبب بين الشكين إلا مع كونه بين المشكوكين ؛ إذ ليس الشك في شيءٍ علّة للشك في آخر إلا إذا كان بين الشيئين علّيّة ، وإلا فلو كانا معلولي علّة ثالثة يكون الشكّان في رتبة واحدة ، نعم يمكن أن يحصل من الأول الشك في أحدهما مع الغفلة عن الآخر والشك فيه ، لكن التقدم[٣] الزماني ليس ملاكاً كما هو واضح ، بل التسبب إنّما يتحقق إذا كان الشك في أحدهما مع الإلتفات إلى الملازمة [٤]، لكن هذا أيضاً إذا كان العلم بأحدهما من باب دليل الإنِّ ، وإلا فمع الدليل اللمي هما في مرتبة واحدة كما لا يخفى .

والحاصل : أنّه إذا فرضنا أنَّ الملاك في التسبب هو العليّة والتقدم الطبعي دون مجرَّد عدم تقدم آلتفات الذهن إلى أحدهما ، فالمثال الذي يمكن أن يكون من تسبب أحد الشكين للآخر دون مشكوكيهما مثال المتلازمين ، وفيها مع فرض الإلتفات إليهما وإلى الملازمة بينهما لا يكون الشك في أحدهما مسبَّباً عن الشك في الآخر ، وهذا بخلاف العلم بأحدهما من دليل الإنِّ ؛ فإنّه يعقل التسبب كما عرفتَ .

وأمّا أصل الجواب الذي ذكره محصَّله[٥] : أنَّ جواز العمل بالراجح معلوم وبالمرجوح مشكوكٌ ، فإن ثبت في المرجوح أيضاً يلزمه قهراً كون وجوب العمل

---

(١) في نسخة (د) : بل هو .
(٢) في نسخة (د) هكذا : أم فلا سبب.. .
(٣) في نسخة الأصل كتبت التقديم ، وما أثبتناه هو من نسخة (ب) .
(٤) في نسخة (د) بعد هذا : إلى الآخر وإلى الملازمة بينهما مقدماً طبعاً على الشك في الآخر ، وهذا غير معقول كما لا يخفى على من راجع وجدانه ، نعم يمكن أن يكون العلم بأحد المتلازمين علّة للعلم بالآخر من جهة أنّه إذا علم به فقد علم بوجود علته ، والعلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول الآخر مع الإلتفات إلى الملازمة .
(٥) في نسخة (ب) و (د) : ومحصله .

بالراجح تخييريًّاً وإن ثبت عدمه يلزمه قهراً كون وجوبه عيناً [١] فنحن نقول الأصل عدم جواز العمل بالمرجوح ويلزم منه قهراً عينيّة العمل بالآخر بعد كون أصل جواز العمل به مفروغاً عنه ، فلا يكون الترديد بين جعل الشارع للوجوب العيني للراجح أو (للجواز)[٢] وللمرجوح بل جواز العمل بالراجح يكفي في عينيّته بعد نفي جواز العمل بالآخر فهو متين [٣]، لكن إذا قرر الإشكال على وجه لم يكن الشك في حجيّة المرجوح مرتبطاً بحجيّة الراجح ، بل كان العمل[٤] من حيث هو معلوم الجواز والمرجوح من حيث هو مشكوك الجواز .

وأمّا إذا قرر الإشكال على وجه آخر وهو أن يقال : إنّا نعلم من جهة أخبار التخيير وأخبار الترجيح مضافاً إلى الإجماع أنَّ المتعارضين من الأخبار ليس حكمهما الطرح كما هو مقتضى القاعدة ، بل الشارع إمّا عيَّن وجوب العمل بأحدهما كما إذا كان مع أحدهما رجحان معتبر ، أو جوَّز[٥] العمل بكل منهما مخيَّراً كما إذا لم يكن هناك مرجِّح [٦] معتبر ، فنحن نعلم بأحد الجعلين فنقول بعد العلم بذلك بأنَّ موضوع التخيير صورة عدم الرجحان ، وموضوع الترجيح صورة وجود الأصل وعدم وجود الرجحان المعتبر أو عدم اعتباره ، فيثبت موضوع التخيير ، فالشك في جواز العمل بالآخر الذي هو عين الحكم بالتخيير ناشٍ عن الشك في إيجاب الشارع للعمل بالراجح [٧] وجعل الوجوب العيني بالنسبة إليه ، فإذا نفيناه بالأصل فيكون الحكم هو التخيير إمّا لأنّه عبارة عن عدم [٨] الوجوب العيني للآخر أو لأنَّ موضوعه عدم الرجحان الثابت بالأصل .

---

(١) في نسخة (ب) : عينيّاً .
(٢) أثبتناها من نسخة (ب) و (د) ، إلا أنّه قد شطب عليها في نسخة الأصل .
(٣) في نسخة (ب) و (د) : فهو حق متين .
(٤) في نسخة (د): العمل بالراجح .
(٥) أثبتناها هكذا من نسخة (ب) ، وإن كانت في نسخة الأصل ـ إذ جواز ـ وذلك لمناسبة الكلام لما أثبتناه .
(٦) في نسخة (ب) و (د): رجحان .
(٧) في نسخة (ب) و (د) : بالأرجح .
(٨) في نسخة (ب) هكذا : عن مجرد عدم . . .

فالجواب عنه هو أن يقال: نمنع تسبب أحد الشكّين عن الآخر بل نقول بعد العلم بأحد الجعلين يكون الشك في الوجوب العيني بالنسبة إلى الراجح والجواز بالنسبة إلى المرجوح مسبَّباً عن أنَّ المجعول في هذه الصورة ما هو ؟ وكما أنَّ الأصل عدم الوجوب [١] اختيار الراجح فقط في مقام العمل ؛ لأنَّه القدر المتيقن ، والفرق بين هذا البيان والبيان الذي ذكره إنَّما نسلم كون الوجوب العيني أمراً زائداً على الجواز ، وأنَّه بجعل الشارع وأنَّ الأصل عدمه ، ولكن[٢] نقول هو معارض بأصالة عدم حجيَّة الآخر ، فأحد طرفي المعارضة يُعيِّن العمل وأحد طرفيها جواز العمل ، وليس الشك في أحدهما ناشئاً عن الشك الآخر [٣] فيسقطان بالمعارضة ، ويبقى الجواز في الآخر سليماً .

ودعوى : أنَّ التخيير عبارة عن عدم الوجوب العيني فيكون أحد الجعلين [٤] أمراً وجودياً [٥] والآخر عدميّاً فلا يكون الأصل معارضاً .

مدفوعة : بمنع ذلك بل التخيير أمر وجودي ؛ لأنَّه عبارة عن جعل الحجَّة لكل واحد على وجه التخيير ، كما أنَّ دعوى أنَّ موضوعه مجرَّد عدم الرجحان المعتبر ممنوعة أيضاً ، بل يمكن أن يكون موضوعه التساوي الواقعي لا مجرد الأمر العدمي ، وكون عدم الرجحان في الواقع كافياً في الحكم بالتخيير لا يثبت أنَّ العنوان في الواقع كذلك ؛ إذ يحتمل أن يكون من باب الملازمة الواقعيَّة لما هو العنوان وهو التساوي .

ثمَّ لا يخفى أنَّ ما ذكره من أنَّ الشك في وجوب العمل بالراجح عيناً وجواز العمل بالمرجوح كلاهما نشأ .. إلى آخره ، غير تام ؛ إذ جواز العمل بالمرجوح عين حجيَّته ، فبمقتضى ما ذكره ينبغي أن يقول : الشك في العينيَّة [٦] ناشيء عن الشك

---

(١) جاء في النسخة (د) بعدها: العيني كذلك الأصل عدم جواز العمل بالآخر فلا يجري شيء من الأصلين و حينئذٍ يحكم العقل بوجوب.. .
(٢) في نسخة (د): لكن .
(٣) في نسخة (د) : في الآخر .
(٤) في نسخة (ب) و (د) : أحد المجعولين .
(٥) لا توجد كلمة «وجودياً» في النسخة (ب) .
(٦) جاء في نسخة (د) : العينية القهريَّة .

في جواز العمل بالمرجوح والأصل عدمه .

هذا ويختلج بالبال ما لابأس[١] بذكره وهو أنّه يمكن أن يقال : إذا كان المفروض أنّا نعلم بمقتضى الأخبار والإجماع أنَّ الحكم في المتعارضين إمّا وجوب الأخذ بأحدهما معيَّناً أو التخيير بينهما ، وأنَّ القدر المتيقن الأخذ بالأرجح فيكون وجوب الأخذ [٢] من باب الاحتياط بحكم العقل ، فيجب تخصيصه بما إذا لم يكن الأخذ بالآخر موافقاً للإحتياط في المسألة الفرعيَّة وإلا فالعقل لا يحكم بوجوب الأخذ [٣] والمفروض أنَّ أصالة عدم الحجيَّة لا تجري ؛ لأنّها معارضة بأصالة عدم التعيين كما عرفتَ فيجوز العمل على وفق الآخر أيضاً .

فإن قلت: على فرض العلم بوجوب الأخذ بالأرجح من جهة العلم باعتبار المرجِّح شرعاً أيضاً يجوز الأخذ بالآخر[٤] فلا حاجة إلى ما ذكرتَ ؛ لأنَّ حسن الاحتياط ورجحانه معلومٌ ولو مع وجود الحجَّة على عدم التكليف مالم يكن قطعاً في الواقع [٥].

قلت: ليس الفرض جواز الأخذ[٦] بالآخر من باب الاحتياط بل الفرض أنّه لا يتعين[٧] الواقع بعدُ ولا يجب الأخذ بالأرجح على حدٍّ وجوب الأخذ به في صورة العلم باعتبار الرجحان ، فالمراد أنَّ الحجيَّة [٨] بعدُ مشتبهةٌ والعقل لا يحكم بتعين الأرجح للحجيَّة ، غايته[٩] أنَّ جواز الأخذ معلوم ، وأمّا كونه في ضمن الوجوب فيحتاج إلى دليل ، وإذ ليس فلا مانع من الأخذ بالآخر ، بل أقول إذا كان الأرجح

---

(١) جاء في نسخة (د) : ويختلج بالبال هنا شيء لا بأس بذكره.. .
(٢) في نسخة (ب) و (د) : الأخذ به .
(٣) في نسخة (ب) و(د) : الأخذ به .
(٤) جاء في نسخة (ب) و (د) : بالآخر في الصورة المفروضة.. .
(٥) في نسخة (ب) و (د) : بالواقع .
(٦) لا توجد كلمة «الأخذ» في نسخة (ب) .
(٧) في نسخة (د) : لم يتعين .
(٨) في نسخة (ب) و (د) : الحجَّة .
(٩) جاء في نسخة (ب) و (د) بعدها: حينئذٍ غاية الأمر .

موافقاً للاحتياط والمرجوح مخالفاً[١] له لا دليل على وجوب الأخذ به ، والعقل لا يحكم بذلك ؛ لأنَّ ملاك حكم العقل بالوجوب إنَّما هو وجوب العمل بالمؤدَّى والمضمون من حيث إنَّه تكليف ووجوب العمل بالخبر إرشادي فيكون كدوران الأمر بين التخيير والتعيين في المسألة الفرعيَّة ، والمفروض أنَّا نقول بعدم وجوب الإحتياط في هذه الصورة .

وبالجملة ملاك المسألة هو الحكم الفرعي المترتب على العمل بالخبر ، وإذا كان حال الدوران فيه ما ذكر من عدم وجوب الاحتياط فكذا بالنسبة إلى الخبرين ؛ إذ ليس لهما حكم في حدٍّ نفسهما سوى الإرشاد إلى الواقع ، فلا فرق بين الاحتمالين[٢] في ذلك .

والحاصل : أنَّ القدر المعلوم هو وجوب العمل بالخبر الأرجح أعم من التعيني والتخييري ، ولا دليل على التعيين فالعقاب عليه عقاب بلا بيان ، كما يقال بالنسبة إلى الاحتمالين ، نعم لو كانت أصالة عدم حجيَّة المرجوح جارية [كان اللازم الأخذ بالأرجح والمفروض عدم جريانها للمعارضة ، فلا فرق في الدوران بين التعيين والتخيير][٣] بين التكاليف ، والأدلَّة لعدم استقلالها في وجوب الأخذ مع أنَّه على فرضه يكون الأمر كذلك ؛ لأنَّه حينئذٍ نفس الدوران بين التكليفين في المسألة الفرعيَّة ؛ لأنَّه على هذا التقدير موضوع الخبر واجب العمل كوجوب الصلاة مثلاً ، وهذا وإن كان عدولاً عمَّا ذكرنا في المقدمات من الفرق بين المقامين إلا أنَّه لا بأس به فينبغي تخصيص ما ذكرنا هناك بما إذا كان الشك في أصل الحجيَّة لا من جهة[٤] المعارضة وإن كان يسري إلى حال المعارضة أيضاً .

بيان ذلك : إنَّه قد يكون الأمر دائراً بين التعيين والتخيير في الخبرين الواردين في موضوع من الموضوعات كالخبرين المتعارضين بعد البناء على أنَّ الأخبار والإجماع دلاً على أنَّ الحكم في هذه الصورة إمَّا التعيين أو التخيير ، بمعنى أنَّ المجعول

---

(١) في نسخة (د) : موافقاً .

(٢) جاء بعدها في النسخة (ب) و (د) : وبين الخبرين ، إلا أنَّه قد شطب عليها في نسخة الأصل .

(٣) لا يوجد ما بين المعقوفين في النسخة (ب) إلا أنَّه موجود في نسخة (د) ونسخة الأصل .

(٤) جاء في النسخة (ب) هكذا : لأنَّه من جهة .

أحدهما، وقد يكون الأمر دائراً بين حجيَّة هذا فقط ومع(١) ذاك، بحيث تكون حجيَّة الأول معلومةً، وكانت (٢) حجيَّة الثانية مشكوكة في حدّ نفسها، بحيث لو لم يكن الأول حجَّة أيضاً كانت حجيَّة الثاني مشكوكة؛ إلا أنَّه على فرض حجيَّته يلزم التخيير إذا كانا في موضوع واحد، كما إذا علمنا أنَّ الخبر حجَّة وشككنا في أنَّ الشهرة أيضاً حجَّة حتى نكون مخيَّرين في تشخيص التكاليف الواقعيَّة بين الخبر والشهرة، حتى لو تعارضا في مورد يكون الحكم هو التخيير بين العمل بهما في ذلك المورد، أو لا حتى يلزمنا(٣) الاقتصار على الخبر والرجوع في صورة فقده إلى القواعد الأُخَر، وكما(٤) إذا قلنا إنَّ أدلَّة حجيَّة الأخبار لا تشمل صورة المعارضة، وأنَّ الأخذ بالأرجح من المتعارضين معلوم الجواز من حيث هو مع قطع النظر عن الآخر، والأخذ بالآخر مشكوك الجواز ولو لم يكن الأرجح حجَّة.

ففي الصورة الأولى يكون الشك في تعيين المجعول وأنَّه خصوص المعيَّن أو أحدهما مخيَّراً، ولازمه عدم جريان أصالة عدم الحجَّة في الآخر؛ لأنَّها معارضة بأصالة عدم [التعيين في الآخر، وحينئذٍ يرجع إلى حكم العقل وأنَّه هل يحكم بوجوب الاقتصار على الأول أو لا؟ وقد عرفتَ منعه؛ لأنَّه](٥) تكليف زائد على أصل وجوب الأخذ في الجملة.. المردَّد بين المعيَّن والمخيَّر كما في الدوران بين التعيين والتخيير(٦) في المسألة الفرعيَّة.

وفي الصورة الثانية يكون الشك في أصل حجيَّة الآخر من غير دوران وإن كان لازم حجيَّة كون الوجوب مخيَّراً و لازم عدم حجيَّة كونه معيَّناً، لكنَّ هذا لازم قهري وفي الحقيقة الشك في التعيين ناشيء عن أصل حجيَّة الآخر، والأصل عدمها

(١) في نسخة (ب): أو مع.
(٢) لا توجد كلمة «كانت» في نسخة (د).
(٣) لا توجد كلمة «يلزمنا» في النسخة (ب) وفي نسخة (د): حتى يكون لازمه.
(٤) لا توجد كلمة «كما» في نسخة (ب).
(٥) ما بين المعقوفين غير موجود في النسخة (ب) ولكنَّه بالإضافة لنسخة الأصل يوجد في نسخة (د).
(٦) في نسخة الأصل هكذا: بين التعيين التأخير، كما أنَّه في النسخة (ب): في بدل بين.

فيتعيَّن الأخذ بالأول من غير فرق بين صورة المعارضة وعدمها ؛ فإذا شك في أنَّه هل يجوز الأخذ بالشهرة أيضاً كما يجوز الأخذ بالخبر فالأصل عدم الجواز فيكون الخبر متعيَّناً في الحجيَّة وتشخيص[1] التكاليف الواقعيَّة ، (وكذا إذا تعارضا

نقول[2]: حجيَّة الخبر من حيث هو معلومة وحجيَّة الشهرة مشكوكةٌ والشك في تعيين الأول [3] ناشٍ عن حجيَّة الثاني والأصل عدمها)[4]، وكذا إذا تعارض خبران وقلنا إنَّ حجيَّة الأرجح معلومة [5] مع قطع النظر عن المرجوح وحجيَّة المرجوح مشكوكة مع قطع النظر عن الأرجح ، فإنَّ الشك في تعيين الأول ناشٍ عن حجيَّة الثاني المدفوعة بالأصل ، وعلى هذا حملنا كلام الفاضل المتقدم حيث قلنا بصحته ومتانته ، وإن كانت الصغرى ليست كذلك ؛ إذ الظاهر أنَّ تعارض الخبرين من قبيل الصورة الأولى .

وكيف كان ؛ فما ذكرناه[6] في المقدمات[7] من الفرق بين التكاليف والأدلَّة في الدوران وأنَّه يجب الأخذ بما يحتمل تعيينه في الأدلَّة دون التكاليف إنَّما يتم في الصورة الثانية دون الصورة الأولى لما عرفتَ ، بل أقول لا فرق بينهما مطلقاً ، وذلك لأنَّه لو فرض في التكاليف [8] ما يكون من قبيل الصورة الثانية لا نحكم بالبراءة كما لو فرضنا أن نعلم أنَّ هذا في حدِّ نفسه واجبٌ ، ولا نعلم أنَّ الآخر أيضاً واجبٌ حتى يكون الحكم من جهة المزاحمة هو التخيير أو لا .

فنقول : الأصل عدم وجوب الآخر[9] في حدِّ نفسه ، ولازمه تعين وجوب الإتيان بالأول .. مثلاً لو علمنا بوجوب الصلاة اليوميَّة وشككنا في وجوب الآيات أيضاً

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : وفي تشخيص .
(٢) في نسخة (د) : وقلنا .
(٣) في نسخة (ب) : التعيين الأول ، ولعل الصواب : تعيُّن الأوَّل .
(٤) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د) .
(٥) جاء في نسخة (ب) : معلومةٌ منهما .
(٦) في نسخة (ب) : فما ذكره .
(٧) ذكر ذلك في الأمر الثاني من مقدمات هذا القسم .
(٨) في نسخة (ب) و (د): في التكاليف أيضاً .
(٩) في نسخة (ب) : الأخذ .

حتى نكون في ضيق الوقت مخيَّرين بينهما، وعدم وجوبها حتى يتعين الإتيان باليوميَّة ، أو علمنا[١] أنَّ إنقاذ المؤمن واجبٌ ولا نعلم أنَّ إنقاذ الكافر أيضاً واجب حتى نكون مخيَّرين في صورة المزاحمة وإلا فمقتضى[٢] القاعدة وجوب الإتيان بالأول ؛ لأنَّ الأصل عدم وجوب الآخر حتى يكون معارضاً ومزاحماً له ، ويكون لازمه التخيير فهو وإن كان يصدق أنَّه دوران بين التخيير والتعيين إلا أنَّه ليس كسائر الموارد ، ومثل ما إذا علمنا أنَّ الشارع أوجب يوم الجمعة خصوص [٣] الظهر أو هي والجمعة مخيَّراً فإنَّ مقتضى القاعدة عدم التعيين ، فتبصر وآفهم وآغتنم .

ثمَّ إنَّ ذلك جارٍ [٤] في الصورة المتقدمة على الصورة التي بأيدينا وهي ما إذا قلنا بالتخيير من باب حكم العقل في صورة عدم وجود الأصل المطابق بل الحكم بعدم التعيين هناك أولى ؛ وذلك لأنَّ أخذ الأرجح [٥] في هذه الصورة من باب أنَّه دليل بحكم الشرع حيث علمنا بالأخبار والإجماع أنَّ الشارع جعل الحجَّة إمَّا خصوص الأرجح أو أحد الخبرين مخيَّراً وفي تلك الصورة الأخذ بالأرجح (ليس من باب أنَّه حجَّة معلومة بل من باب الإحتياط وكونه قدراً متيقناً .

وبعبارة أخرى.. في هذه الصورة تعيينه من باب الإحتياط) [٦] وفي تلك الصورة أصل الأخذ به أيضاً كذلك ؛ لعدم الدليل من الشارع على الأخذ به ، بل العقل يحكم من باب أنَّه لا يمكن الرجوع إلى الأصل ؛ لأنَّه مخالفٌ لهما فيكون العمل بالأرجح والمرجوح من باب مجرد تطبيق العمل لا من حيث إنَّه معيِّن للواقع ، بخلافه في هذه الصورة حيث إنَّ الأخذ بالأرجح من حيث إنَّه معيِّن للواقع من جهة العلم ، وأنَّه حجَّة [٧] والأخذ بالمرجوح على فرضه من باب مجرَّد تطبيق العمل ، فما ذكرناه

---

(١) جاء في نسخة (ب) : باليوميَّة له وعلمنا .
(٢) في نسخة (ب): أو لا ؛ فمقتضى .
(٣) في نسخة (ب) و (د) : إمَّا خصوص .
(٤) جاء في نسخة (ب) و (د) : ذلك كلّه جارٍ .
(٥) في نسخة (د) :الأخذ بالأرجح .
(٦) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د) .
(٧) في نسخة (ب) و (د) : بأنَّه حجَّة .

يجري في الصورة السابقة بالأولى .

فإن قلت: ما ذكرت إن تمَّ فإنَّما يتم في الصورة السابقة فقط ، ولا يتم في هذه الصورة ، وذلك لأنَّه في الصورة السابقة لمَّا لم يكن حكم العقل بحجيَّة الخبر الأرجح بل إنَّما يتعين من حيث إنَّه القدر المتيقن بعد عدم جواز الرجوع إلى الأصل المخالِف ، وأنَّ الحكم مفاد أحد الخبرين فيجب تطبيق العمل على الخبر الأرجح لا الحكم بأنَّه دليلٌ وكاشفٌ عن الواقع ، وحينئذٍ فيمكن أن يقال لا دليل على ذلك ؛ إذ القدر المسلَّم من الحكم هو عدم الخروج عن الخبرين في مقام العمل[1] والإقتصار[2] على الأرجح فتكليف زائد ، ونحن في سعة عنه مثل الدوران في المسألة الفرعيَّة .

وأمَّا في هذه الصورة فالمفروض العلم بكون الأرجح دليلاً وكاشفاً عن الواقع والمفروض [3] العلم بأنَّ الشارع جعله حجَّة ودليلاً إمَّا معيناً أو مخيَّراً ، والخبر الآخر مشكوك الدليليَّة فلا يجوز العدول عن معلوم الدليليَّة إلى مشكوكها ؛ لأنَّه تشريع ولا يجري [4] ما ذكرناه[5] من إجراء حكم الدوران في المسألة الفرعيَّة حينئذٍ .

قلتُ: نعم لا يجوز العمل بالخبر المرجوح حينئذٍ على أنَّه دليل وكاشف عن الواقع ؛ لأنَّ المفروض الشك في دليليَّته ، ولكنَّ غرضنا مجرَّد تطبيق العمل عليه بعنوان أنَّه لعلَّه الواقع ، وكون الأرجح معلوم الدليليَّة إنَّما يمنع عن ذلك إذا كان دليلاً معيناً ، وأمَّا مع فرض أنَّ القدر المعلوم جواز أخذه دليلاً فلا يمنع من العمل بالآخر لاحتمال كون الحكم على وفق مؤدَّاه مثلاً إذا كان الخبر دالاً على وجوب شيء والآخر دالاً على عدم وجوبه ، وكان الأول أرجح بالرجحان المشكوك الإعتبار فمقتضى ما ذكرناه في المقدمات وهاهنا أو لا ؛ أنَّه يجب الأخذ به والإتيان بذلك الشيء ولا يجوز ترك الإتيان به كما هو مفاد الخبر الآخر ، ومقتضى ما ذكرناه ههنا

---

(١) لا توجد كلمة «العمل» في نسخة (ب) .
(٢) في نسخة (ب) و (د) : وأمَّا الإقتصار .
(٣) في نسخة (د) : إذ المفروض .
(٤) في نسخة (ب) و (د): فلا يجري .
(٥) في نسخة (ب) : ما ذكرنا ، وفي (د) : ما ذكر .

ثانياً أنَّه يجوز الترك ؛ لأنَّ القدر المسلَّم المعلوم جواز أخذ الخبر الأرجح دليلاً وتعيين الواقع به والحكم بأنَّه الوجوب .

وأمَّا وجوب ذلك فلا فيجوز العمل بالخبر الآخر بمعنى ترك ذلك الشيء لا بمعنى الحكم بأنَّ حكم اللَّه هو جواز الترك كما لو قلنا بالتخيير ففي الحقيقة ما ذكرنا تخيير بين أخذ الشيء دليلاً وعدم أخذه ، لا بين الخبرين كسائر المقامات .

فإن قلتَ : بعد فرض وجود الدليل لا معنى لجواز الترك ؛ إذ لا يعقل جواز ترك العمل بالدليل الثابت الحجيَّة وهو الخبر الأرجح .

قلتُ : ليس الأرجح دليلاً من حيث هو ؛ لأنَّه غير معلومٍ بل المعلوم جواز أخذه دليلاً فدليليَّته المعلومة إنَّما هي القدر المشترك بين التعيين والتخيير فهو نظير دليليَّة كلٍ من الخبرين على وجه التخيير ، غاية الأمر أنَّ الطرف الآخر من التخيير في المقام مجرَّد تطبيق العمل لا جعله دليلاً وحجَّة على مؤدَّاه كما هو الشأن في التخيير بين الخبرين مع العلم بالتعادل ، وإن كان ذلك في قبال التخيير الشرعي الثابت بالأخبار مع فرض الإطلاق فيها كما هو الواقع ؛ إذ الإنصاف أنَّها مطلقة في الحكم بالتخيير بين المتعارضين من الأخبار ، غاية الأمر التقييد بالنسبة إلى المرجِّحات المنصوصة ، فمع الشك في اعتبار مرجِّحٍ آخر يؤخذ بإطلاقها ويحكم بالتخيير ، وهل يؤخذ بإطلاقها بالنسبة إلى ما يرجع إلى قوَّة النوع من الأمور التي ذكرناها أولاً وقلنا إنَّ بناء العقلاء على الأخذ بها والترجيح بها، فيكون إطلاق تلك الأخبار ردعاً لبنائهم أو لا ؟ وجهان ولا طائل في البحث عن ذلك بعد كون ما ذكرنا [من] أنَّ بناء العقلاء عليه هو المرجِّحات المنصوصة في الأخبار خصوصاً بعد التعدي عنها إلى غيرها ممَّا يشبهها بناء على فهم المثاليَّة من المرجِّحات المذكورة فيها كما سيأتي ، فعلى هذا تتطابق الأخبار وبناء العقلاء حسبما أشرنا إليه سابقاً أيضاً .

ثمَّ إنَّ التمسك بالإطلاقات في نفي الترجيح عند الشك مخصوص بالشبهة الحكميَّة ، وأمَّا في الشبهة الموضوعيَّة كأن شك في وجود ما هو معلوم المرجحيَّة فلا يتمسك بالإطلاق ، لكن إذا كان بحيث يجري فيه أصل العدم فالحكم كما ذكرنا،

إذ المفروض أنّه يثبت (١) بالإطلاقات التخيير في الخبرين إلا إذا كان هناك أعدليّة أو أصدقيّة أو نحو ذلك ، فإذا شك في وجودها وفرضنا جريان أصل العدم فيها فيحكم بالتخيير فهو نظير ما لو قال أكرم العلماء إلا الفُسَّاق وشككنا في فسق زيدٍ فإذا قلنا الأصل عدم فسقه بأن كان له حالة سابقة فيحكم بوجوب إكرامه ، فتدبَّر (٢).

إذا عرفتَ ما ذكرنا فنقول : آختلفوا في وجوب العمل بالأرجح من الدليلين وعدمه على قولين أو أقوال ؛ فعن المشهور أنّه يجب العمل بالأرجح مطلقاً في الأخبار وغيرها من الأدلّة المتعارضة ، وعن بعضهم عدمه ، وأنّه يحكم بالتساقط والتخيير أو التوقف ، كلٌّ على مذهبه ، ويحتمل التفصيل بين الأخبار فيجب العمل فيها بالراجح (٣) منها بالمرجِّحات المنصوصة أو مطلقاً وبين غيرها من الأدلّة

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : ثبت .

(٢) وقال في حاشيته على المكاسب في خيار الغبن تعليقة رقم ٨٠٠ : «.. **أحدها**: أنَّ ملاك التمسك بالعموم عند الشك إنّما هو ظهور العموم وشموله لمورد الشك بحسب نظره اللفظي ، لا جريان أصالة عدم التخصيص ، فإنّه لا معنى لهذا الأصل إلا ظهور العموم ونظره ، وكذا الحال في أصالة الإطلاق وأصالة الحقيقة ، وحينئذٍ فنقول لا شك في أنَّ العموم في القسم الأول أيضاً ناظر إلى جميع الأزمنة ، وجميع الأيام، بل جميع الآنات ؛ لأنَّ هذا معنى قوله «أبداً»، غاية الأمر أنَّ تلك الأجزاء ملحوظة بلحاظ وحداني، لا بلحاظات عديدة، فهي أبعاض، لا أفراد، وإذا كان ناظراً إليها مع خروج بعضها والشك في البعض الآخر لا مانع من الأخذ بمقتضى ظهوره ونظره؛ إذ لا فرق في كون كل من تلك الأزمنة داخلاً تحت النظر بين كونه ملحوظاً مستقلاً، أو ملحوظاً بعنوان الجزئيَّة ، فمجرد كون خروج الباقي غير موجب لزيادة التخصيص لا يستلزم عدم التمسك بالظهور ؛ إذ ليس المدار فيه على زيادته ونقصانه ، بل على كون المورد منظوراً في العام أو غير منظور ، ولا اشكال في كون الجميع داخلاً تحت النظر الوحداني ، فحال هذا القسم من العموم الأزماني حال العموم المجموعي ، كما إذا قال «أكرم مجموع العلماء»، ومن المعلوم أنّه لو شك في بعض الأفراد بعد خروج بعضها يتمسك فيه بالعموم ، مع أنّه ليس منظوراً على وجه الاستقلال ، بل في ضمن المجموع .

ثمَّ على فرض كون الملاك أصالة عدم التخصيص نقول : يمكن أنْ يقال في المقام أيضاً أنَّ خروج بعض الأزمنة معلوم ، وخروج البعض الآخر مشكوك ، والأصل عدمه، وإنْ كان على فرض الخروج خارجاً مع ذلك البعض بعنوان واحد؛ إذ ليس المدار على كيفية الخروج وأنّه اخراج واحد أو أزيد ، بل المدار على كونه كثيراً أو قليلاً، سواء كان إخراجاً واحداً، أو اخراجين، وسواء كان الخارج فرداً مستقلاً، أو جزء لفرد ملحوظ على وجه الاستمرار، ولعمري إنّه من الوضوح بمكان . انتهى .

(٣) في نسخة (ب) و (د) : بالأرجح .

المتعارضة فلا ، بل يحكم بمقتضى الأصل من الوجوه ، ولعل هذا مذهب المقتصر [(١)] في الترجيحات على المذكورة في الأخبار، بل هو لازم مذهب الأخباريّة حيث إنّ الدليل الدالّ على وجوب الترجيح خاصٌّ بها ـ سواء تعدينا عن المرجحات المنصوصة أو لا ـ على الوجهين في فهم الأخبار، وهو الظاهر من النراقي في المناهج[(٢)] .

هذا ويحكى عن السيد الصدر شارح الوافية القول بعدم وجوب العمل بالمرجِّحات المنصوصة ، وأنّه مسلَّم في خصوص الأخبار[(٣)] ، وإلا فالحكم هو التوقف في الإفتاء والتخيير في العمل .

ثمَّ إنَّ القائلين بالعمل بالأرجح منهم من يجعل المدار على الظن بالواقع ومنهم من يجعل المدار على وجود مزيَّة لأحد الخبرين وإن لم يفد الظن بالواقع ، ويحتمل القول بوجوب العمل بالمرجِّحات المنصوصة تعبداً أو بغيرها إذا أفاد الظن بالواقع أو الصدور .

ثمَّ إنَّ هذا كلّه بناء على عدم القول بالظن المطلق لدليل الإنسداد ، وإلا فالمدار على ما أفاد الظن من الخبرين ، بل لا تعارض في الحقيقة إلا أن يحكم بحجيّة الخبر من باب الظن المطلق ، لا بحجيّة الظن المطلق [(٤)] بمعنى أنَّ الحجَّة ما أفاد الظن نوعاً ، وكيف كان ؛ فالمقصود في المقام بيان وجوب العمل بالمرجِّح وعدمه في الجملة وأمّا أنَّ المدار على ماذا ؟ فسيأتي بعد ذلك .

فنقول : الحق هو وجوب العمل بأرجح الدليلين سواء كانا خبرين أو غيرهما أو مختلفين إذا كان ذلك الرجحان ممّا[(٥)] يوجب قوَّة أحدهما في الطريقيَّة ولا يجب الأخذ به إذا لم يكن كذلك حسبما أشرنا إليه سابقاً .

لنا على ذلك بناء العقلاء وعمل العلماء بل الصحابة والتابعين على ما نقل عنهم

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : المقتصرين .
(٢) مناهج الأصول : ٣١٧ مخطوط .
(٣) في نسخة (د) هكذا : بالمرجحات وأنّه مستحب في خصوص الأخبار .
(٤) قوله «لا بحجيَّة الظن المطلق» لا توجد في نسخة (ب) .
(٥) لا توجد كلمة «مما» في نسخة (ب) .

فعن غاية المبادي [١]: أجمع الصحابة على العمل بالأرجح عند التعارض ، وعن غاية المأمول[٢] : يجب العمل بالترجيح ؛ لأنَّ المعهود من العلماء كالصحابة ومن خلفهم من التابعين أنّه متى تعارضت الأمارات آعتمدوا على الراجح ورفضوا المرجوح ، وعن الإحكام[٣] وجوب العمل بالدليل الراجح لما علم من إجماع الصحابة والسلف في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنَّين .

وعن المبادي [٤] دعوى الإجماع على وجوب العمل بأرجح الخبرين إلى غير ذلك ، وفي المناهج [٥] دعوى الإجماع على وجوب الأخذ بالأرجح ، ويمكن استفادة الإجماع القولي أيضاً بملاحظة فتاويهم بعد ضمِّ الدعاوى المذكورة، وملاحظة بنائهم في مقام العمل ، وكيف كان فهذا الإجماع سواء كان قوليّاً أو عمليّاً حجَّة ؛ لأنّه مفيدٌ للقطع بالمطلب ، لا لأنّه[٦] وصل إليهم من الإمام عليه السلام في ذلك شيء ، أو لأنَّ الإمام عليه السلام قرَّرهم على هذه الطريقة أولكشفه عن كونه طريقة العقلاء ، ولم يكن[٧] ردع من الإمام عليه السلام [٨] عن العمل عليها.

ومن ذلك يظهر أنّه لا يضر كونه في المسألة الأصوليّة ؛ لأنّه ليس المقصود إثبات وصول الحكم من الإمام عليه السلام كالمسائل الفرعيّة فهو نظير الإجماع على حجيّة الخبر الواحد ، مع أنَّ الإجماع إذا تحقق في المسألة الأصوليّة أيضاً فهو حجَّة ؛ لأنَّ الإشكال في حجيّته إنَّما هو من جهة عدم كونه كاشفاً عن رضا الإمام عليه السلام وفي مثل مقامنا لمّا كان متعلّقاً بالعمل فهو نظير الإجماع في المسائل الفرعيّة يحصل منه الكشف عن رضا الإمام عليه السلام ، وليس كالإجماع في المسائل العقليّة .

ثمَّ إنَّ كلمات المدَّعين للإجماع وإن كانت مطلقة في وجوب العمل بالأرجح إلا

---

(١) غاية المبادىء (مخطوط) : ٢٧٩ .
(٢) غاية المأمول : ٢١٨ ، وحكاه عنه في بحر الفوائد : ٤ / ٤٣ .
(٣) حكاه عنه في مفاتيح الأصول : ٦٨٦ .
(٤) مبادىء الوصول : ٢٣٢ .
(٥) مناهج الأصول : ٣١٧ .
(٦) في نسخة (ب) : إمّا لأنّه ..
(٧) في نسخة (ب) و (د) : يصل .
(٨) قوله «من الإمام» لا توجد في نسخة (ب) .

أنَّ القدر المتيقن هو العمل بما يوجب قوَّة أحد الطريقين لا مطلق المزيَّة أو الظن بالواقع، ويدلُّ على ما ذكرنا مضافاً إلى ما ذكر الأخبار لكنَّها تتم في خصوص الأخبار وهي وإن كانت خاصَّة بخصوص المرجِّحات المنصوصة إلا أنَّه سيأتي استفادة التعميم منها [١].

ومن ذلك يظهر الجواب عمَّا يمكن أن يقال من أنَّ الأخبار الدالَّة على التخيير - سواء اشتملت على بعض المرجِّحات أو لا - تدل على العمل[٢] بالمرجِّح الغير المنصوص؛ لأنَّها بإطلاقها تنفي اعتبار المرجِّحات.. خرجت المنصوصات بقي غيرها، وذلك لأنَّ هذا إنَّما يتم إذا [لم][٣] نفهم منها المدار على كل ما يوجب قوّة أحد الخبرين وإلا نجمع [٤] المرجحات الكذائيَّة من المنصوصات، ويدلُّ عليه أيضاً في خصوص الأخبار أنَّه لولا الأخذ بالأرجح لزم اختلال نظام الفقه - سواء قلنا بالتخيير في كل خبرين متعارضين أو بالتساقط والرجوع إلى الأصل - والوجه واضح وإنَّما خصَّصنا هذا الوجه أيضاً بالأخبار؛ لأنَّ القدر المتيقن من هذا الوجه هو الأخبار؛ إذ لو لم يعمل بالمتعارضين من غير الأخبار وحكم بالتساقط لا يلزم [٥] الاختلال إلا أن يقال لا ترجيح للأخبار في ذلك فكما يرتفع الاختلال بالأخذ بالأرجح من الخبرين كذلك يرتفع الأخذ بالأرجح من سائر الأدلة وبعض الأخبار المتعارضة، وإذا لم يكن مرجِّح فيؤخذ به في الكل، ألا ترى أنَّ رفع الإختلال يحصل بالأخذ به وبعض[٦] الاخبار المتعارضة فقط، مع أنَّك تقول بالأخذيَّة في الكل فيجب الأخذ في غير الأخبار أيضاً.

هذا؛ ويمكن أن يمنع لزوم الإختلال من الأصل؛ لأنَّ في غالب الموارد يكون هناك جمع دلالي ومع عدمه يكون في الغالب أحد الخبرين ممَّا يكون خارجاً عن

---

(١) يأتي في: ص ٤٠٤، ٤٩٢.
(٢) جاء في نسخة (ب) هكذا: على عدم العمل..
(٣) أضيفت من نسخة (ب) و (د)، ولم تكن في نسخة الأصل.
(٤) في نسخة (ب) و (د) هكذا: وإلا فيكون جميع..
(٥) في نسخة (ب): لم يلزم.
(٦) في نسخة (ب) و (د): بالأخذ به في..

الحجيّة من جهة كونه موهوماً بإعراض الأصحاب.. ونحو ذلك وفي غير الموردين لا يلزم الإختلال بالتخيير والرجوع إلى الأصل ؛ لعدم كونه في الكثرة بحيث يلزم الإختلال ، وكيف كان فتكفينا الأدلّة الثلاثة في تعارض الأخبار ، والأولين منها في غيرها.

ثمَّ لا يخفى أنَّ ما ذكرنا من وجوب الأخذ بالأرجح في غير الخبرين أيضاً إنَّما هو على فرض القول بحجيَّة غير الخبرين [١] مثل الإجماع المنقول والشهرة.. ونحو ذلك ، وإلا فالتحقيق اختصاص ذلك بالأخبار ؛ لأنَّ غيرها ليس حجَّة عندنا، نعم في تعارض الآيتين والآية والخبر يتصور الأخذ بالأرجح إلا أنَّ الكلام في المقام في التعارض من غير جهة الدلالة ، وإلا ففي تعارض الظاهرين إذا كان أحدهما أرجح لا إشكال في وجوب الأخذ به إذا كان بحيث يكون قرينة على الآخر ، ومع عدمه فالحكم هو التساقط والإجمال ، فالكلام في المقام يختص بالأخبار المتعارضة ، نعم في تعارض قولي اللغويين بل مطلق أهل الخبرة أيضاً الحكم كما ذكرنا ؛ لبناء العقلاء على حجيَّته .

واستدل للمشهور [٢] بأمور :

أحدها : الأصل ؛ وقد عرفتَ عدم تماميَّته سواء كان الترجيح في قبال التخيير أو التوقف والتساقط .

الثاني : الإجماع القولي والعملي ؛ وقد عرفتَ أنَّ القدر المتيقن منه ما ذكرناه [٣] لا مطلق المرجح .

الثالث : أنَّ العمل بأحد الدليلين لازم ، وباب العلم به منسدٌّ فيجب في تعيينه العمل بالظن [٤].

وفيه : أنَّ وجوب العمل بأحدهما أول الكلام ، فيحتمل التساقط وعلى فرضه فليس العمل بأحدهما المعيَّن واقعاً واجباً ليجب تعيينه بالعلم أو الظن ، وعلى فرضه

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : غير الخبر .
(٢) في نسخة (ب) و (د) : على المشهور .
(٣) في نسخة (ب) و (د) : ما ذكرنا .
(٤) في نسخة (د) هكذا : فيجب العمل في تعيينه بالظن .

فلا نسلِّم بقاء التكليف[١] حتى مع عدم إمكان تميزه بالعلم .

وبالجملة ؛ المفروض أنَّ كلاً من الدليلين في ملاك الحجة سواء فليس الحجة أحدهما المعيَّن واقعاً ليجب تميزه بالظن ، مع أنَّ الظن بالواقع لا يثمر في تشخيص الحجَّة من الخبرين إلا إذا كان الحجَّة في الواقع هو المطابق للواقع وليس كذلك خصوصاً مع احتمال كون الواقع خارجاً عنها.

والحاصل : أنّه لو كان الكلام في قبال التساقط فأصل وجوب العمل ممنوع ، ولو كان في قبال التخيير فالتعيين ممنوع ، فلا وجه للعمل بالظن .

الرابع : أنّه لولا الأخذ بالأرجح لزم اختلال نظم الفقه والاجتهاد من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام والمطلق والمقيد.. وغيرهما من الظاهر والنص المتعارضين .

وفيه : إنَّ تعارض الخاص والعام والمطلق والمقيَّد خارج عن محل الكلام في المقام ؛ إذ لا إشكال في وجوب الأخذ بالخاص والمقيَّد لكونهما قرينة على العام والمطلق ، فلا يكونان من المتعارضين عرفاً ، وعلى فرض كون ذلك أيضاً محلاًّ للنزاع نقول بالأخذ بالأرجح في المذكورات لما ذكرنا دون غيرها من المتعارضين من غير جهة الدلالة ، كالدليل[٢] على وجوب الأخذ بالخاص والمقيد موجود من جهة الاختلال[٣] ومعه فلا يتم الدليل المذكور .

وممَّا ذكرنا **ظهر النظر** فيما ذكره بعض الأفاضل في مقام الإيراد على ما ذُكِر من خروج المذكورات عن محل النزاع : من أنَّ المقام معدٌّ لوجوب العمل بأقوى الدليلين سواء كانت القوَّة في السند أو في الدلالة ، ويدلُّ على ذلك عموم معاقد الإجماعات وذكرهم المرجِّحات الدلاليَّة في المقام وإن أريد خروج خصوص العام والخاص والمطلق والمقيد فمع أنّه لا خصوصيَّة لها من بين سائر وجوه الجمع بين الدليلين بل فيها ما هو أظهر وأجلى من العام والخاص مثل نفي البأس في مقابل الأمر

---

(١) في نسخة (ب) و (د): التكليف به.. .

(٢) في نسخة (ب) : فالدليل .

(٣) جاءت العبارة في نسخة (د) هكذا : من غير جهة الإختلال .

والنهي [١] لا وجه لخروجهما عن البحث.

ودعوى عدم صدق التعارض عليهما عرفاً **واضحة الفساد** كما بيّناه سابقاً، انتهى.

وجه النظر أنّا نقول:

أولاً: إنَّ الكلام في المقام مختص بما لا يمكن فيه الجمع وذلك لما ذكروه من أنّه مع إمكان الجمع لابدَّ من تقديمه على أحكام التعادل والتراجيح.

وثانيا: على فرض كون النزاع في المقام أعمَّ نقول: مجرَّد النزاع لا يوجب تماميّة الدليل؛ وذلك لأنّا نقول في مثل المذكورات يجب الأخذ بالأرجح من حيث الدلالة لما ذكر من عدم التعارض عرفاً أو جعل أحدهما قرينة على الآخر، فهي وإن لم تكن خارجة عن النزاع إلا أنّه لا ينبغي التأمّل فيها وفي وجوب الجمع مع قطع النظر عن لزوم الاختلال، وإذا كان الأمر كذلك فلا يلزم الاختلال من جهتها ليكون دليلاً على وجوب الترجيح في سائر المقامات، وما ذكره من صدق التعارض عرفاً لا يجدي بعد القطع بوجوب الأخذ بالخاص والمقيَّد كما هو معترف به أيضاً لا من جهة الإختلال، مع إنَّ الصدق ممنوع كما هو واضح.

هذا؛ والأولى لهذا المستدلّ أن يقول: لولا الأخذ بالأرجح من الخبرين أو الدليلين في غير مورد الجمع الدلالي أيضاً يلزم الإختلال؛ إذ في غالب المسائل الأدلة متعارضة فلو قلنا بالتساقط أو التخيير يلزم الإختلال، لكنّك عرفتَ سابقاً أنّه يمكن منع الإختلال؛ لأنَّ الجمع الدلالي في غالب موارد التعارض موجود، وقد عرفتَ عدم الإشكال في وجوب الأخذ به، ومع فقده فكثيراً ما يكون أحد الخبرين أو الدليلين خارجاً عن الحجيّة؛ لإعراض الأصحاب وغيره وفي سائر الموارد، ولا يلزم الاختلال كما لا يخفى على من كان مُطّلعاً [٢] على الفقه في الجملة.

ومن ذلك يظهر أنَّ ما ذكره بعض الأفاضل من أنَّ هذا الدليل خير ما استدلَّ به في المقام؛ لعدم تماميّة الأدلة الأُخَر حتى الأخبار أيضاً ليس في محله فتدبَّر!.

الخامس: أنَّ العدول عن الراجح إلى المرجوح قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً،

---

(١) في نسخة (ب): الأمر أو النهي.
(٢) هكذا وردت في نسخة (ب) وهو المناسب، وكانت في نسخة الأصل: مطلقاً.

فيجب العمل بالراجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح ، قيل إنّه استدل به جماعة من الخاصة والعامّة كالنهاية والتهذيب والمبادىء والمنية وغاية المبادىء وغيرهم .

وفيه : إنَّ الاستدلال بقاعدة القبح المذكور إنّما يتم إذا كان الحاكم معلقاً على الواقع ، ولم يكن للشارع تصرف في مقام الإمتثال بجعل أصل أو أمارة ؛ فإنّه لو كلّفنا بالواقع وأراده منّا مطلقاً فمع إمكان تحصيل العلم به يجب تحصيله ومع عدمه وعدم إمكان الاحتياط أو عدم وجوبه يجب العمل بالظن في تعيينه ، ولا يجوز العدول عن المظنون إلى غيره ، فكل ما هو أرجح في إدراك الواقع يجب العمل عليه [١] بل لازم ذلك وجوب العمل بأمارة ثالثة غير الخبرين ، مثلاً إذا كان هو المظنون بل في كل مسألة يجب العمل بالظن حينئذٍ ولو آنفتح باب العلم في سائر المسائل.

وأمّا إذا كان المعلوم جعل الشارع للأمارات والأصول وتصرفه في مقام الإمتثال فيعلم أنَّ غرضه ليس إدراك الواقع كائناً ما كان ، فلا يكون الأرجح من حيث إنّه مطابق للواقع أرجح في مقام العمل بل قد نعلم [٢] بعدم جواز الأخذ به كما إذا نهى الشارع من العمل بظن خاص أو رجحان خاص ، فالصغرى ليست محرزَة ؛ لأنَّ المعلوم أنَّ المدار على الرجحان في مقام الأخذ والعمل على الفرض المذكور الرجحان[٣] من حيث الإيصال إلى الواقع .

فإن قلت: بعد جعل الخبر حجّة وتعارض [٤] الخبرين يعلم أنَّ الشارع أراد الواقع فيما بينهما بناء على كون حجيّة الخبرين [٥] من حيث الطريقيّة دون الموضوعيّة وحينئذٍ إذا كان أحدهما أرجح من حيث الإيصال إلى الواقع يجب الأخذ به .

قلت: أمّا إذا كان ذلك في قبال التساقط فنقول : لا نسلّم وجوب العمل بالخبر

---

(١) لا توجد في نسخة (د) كلمة «العمل عليه» .
(٢) في نسخة (ب) و (د) : يعلم .
(٣) في نسخة (ب) و (د) : المذكور لا الرجحان .
(٤) في نسخة (د) : في تعارض.. .
(٥) في نسخة (د) : الخبر .

حينئذٍ ؛ لأنَّ المفروض أنَّه يحتمل عدم حجيَّة شيءٍ من الخبرين فلا يكون الأرجح من حيث الإيصال أرجح في مقام العمل ، بل المتعيِّن هو الرجوع إلى [الأصل][(١)]؛ لأنَّ حجيَّته معلومة عندهم [(٢)] عند عدم الدليل ، وأمَّا إذا كان ذلك في قبال التخيير بأن كان نفي الثالث معلوماً فنقول : إذا احتملنا التخيير بين الراجح والمرجوح فلا يكون الأرجح أرجح في مقام العمل بل مقتضى الأصل عدم وجوب الأخذ به حسبما ذكرنا سابقاً ، وكون الخبر معتبراً من باب الطريقيَّة لا يستلزم أن يكون الغرض إدراك الواقع ليكون الأخذ بالأرجح واجباً ؛ لأنَّ معنى كونه من باب الطريقيَّة في مقابل الموضوعيَّة أنَّ الشارع جعله حجَّة من حيث المرآتيَّة والآليَّة لا من حيث إنَّه موضوع من الموضوعات ، وهذا لا ينافي أن [يكون][(٣)] كل منهما معتبراً من هذه الحيثيَّة على سبيل التخيير ، وإن كان أحدهما أرجح من حيث الايصال .

وليس المراد من الطريقيَّة أنَّ الشارع لاحظ كون الخبر طريقاً ظنيَّاً إلى الواقع فجعله حجَّة من هذه الحيثيَّة بأن يكون النظر في جعله حجَّةً مجرَّد كونه موصلاً إلى الواقع ؛ فإنَّ لازم هذا أنَّه لو جعل ظنَّاً ما حجَّة كان كل ظن حجَّة ؛ إذ لو كان الغرض من جعل الخبر حجَّة كونه طريقاً ظنيَّاً إلى الواقع ، فإذا كان القياس أو الأولويَّة أو نحوهما كذلك فلابدَّ من كونها[(٤)] حجَّة ؛ لأنَّ المفروض أنَّ الشارع مريد للواقع وأمره بالعمل بالخبر من باب مجرَّد كونه طريقاً ظنيَّاً إليه فكأنَّه جعل الظن حجَّة مع أنَّ هذا واضح الفساد ففرق بيِّن بين جعل الشيء حجَّة لأنَّه طريق ظني ، وبين جعل شيء ظنِّي حجَّة بعنوان الطريقيَّة ، فالشارع جعله طريقاً لا موضوعاً لا أنَّه جعله حجَّة لأنَّه طريق ظني، فهو نظير ما لو قال أكرم زيداً ؛ لأنَّه عالم فلاحظ علمه وأمر بإكرامه ، وقال [أكرم زيداً العالم] أو قال أكرم زيداً حيث إنَّه عالم بمعنى أنَّه أمر بإكرامه بلحاظ علمه ، ففي الأول يجب إكرام عمرو العالم أيضاً ، وفي الثاني لا يجب لأنَّه أمر بإكرام خصوص

---

(١) أثبتناها من النسخة (ب) و (د) .
(٢) لا توجد كلمة «عندهم» في نسخة (ب) و (د) .
(٣) توجد هذه الإضافة في النسخة (ب) .
(٤) في نسخة (ب) و (د) : كونهما .

زيد من حيث إنّه عالم (وبعنوان أنّه عالم)[١] وإذا كان الأمر كذلك فيمكن أن يكون الراجح والمرجوح سواء في جعلهما طريقاً، وإن كان بينهما فرق في أنفسهما حيث إنّ طريقيّة أحدهما في حدّ نفسه بمعنى كاشفيّته أولى وأرجح من الآخر.

فظهر أنّ الأرجح من حيث الإيصال لا يلزم أن يكون أرجح في مقام العمل والأخذ والحجيّة الفعليّة وهذا واضح.

ثمّ إنّ ما ذكر في الاستدلال من الترقي إلى الإمتناع ليس في محلّه كما لا يخفى كيف؟ ولو كان كذلك لم يكن وجه للقول بلزوم العمل بالأرجح؛ إذ التكليف إنّما يتعلّق بالممكن، فهو خلط بين مقام الإيجاد ومقام المصلحة والتكليف، فترجيح المرجوح من حيث علّة الإيجاد محال، بل ترجيح أحد المتساويين محالٌ عند غير الأشعري، بل عنده أيضاً؛ لأنّه يجعل الإرادة مرجّحاً، وفي مقام التكليف والمصلحة اختيار غير الأرجح وما فيه المصلحة قبيحٌ لا محالة؛ إذ من البديهيّات إمكان إيجاد ما فيه المفسدة[٢] أو ما هو حرام أو مكروه فكيف يقال إنّه محالٌ، وفي مقامنا من البديهي إمكان العمل بالخبر المرجوح.

هذا ولبعض الأفاضل في المقام كلامٌ لابأس بنقله:

قال ـ بعد ذكر الدليل المذكور ـ[٣]: وهذه القاعدة ممّا استدلوا بها في كثير من المسائل، فقد استدلّ بها أهل التحسين والتقبيح في علم الكلام لإثبات إمامة الأفضل، وفي حال انسداد باب العلم لإثبات حجيّة الظن، وكثيراً ما يستدلون بها في بعض مسائل[٤] الفقه، **والتحقيق** أنّ هذه القاعدة إمّا أن تلاحظ في فعل المكلّف أو الشارع، فإن أرادوا إجراءها في فعل المكلّف وأنّه لا يجوز له في مقام الامتثال ترجيح الموهوم والعمل به؛ ففيه أنّ الكلام في جوازه شرعاً بعد فرض إمكان وقوعه لمرجّحات خارجيّة[٥] نفسانيّة، وحينئذٍ يخرج المرجوح عن كونه مرجوحاً،

(١) لا توجد هذه العبارة في النسخة (د).
(٢) في نسخة (د): مفسدة.
(٣) بدائع الأفكار: ٤٣١.
(٤) قوله «بعض المسائل» لا توجد في نسخة (ب).
(٥) في نسخة (د): خارجه.

فيحتاج المنع إلى دليل آخر غير هذه القاعدة ، ولو فرض الكلام فيما لم يكن هناك مرجِّح خارجي امتنع صدوره ولا نحكم[١] بجوازه ولا بامتناعه شرعاً ؛ إذ الأحكام الشرعيَّة لا تتعلق بالممتنعات ، نعم على فرض المحال يحكم بقبحه عقلاً ، لكنَّ القبح العقلي في مسألة العمل بالظن لا يستتبع حكماً شرعيَّاً بالملازمة ؛ لأنَّ العمل به مع الإنسداد من أقسام الإطاعة ، ومخالفته داخلة في المعصية ، وقبح المعصية كحسن الإطاعة لا يستلزمان حكماً شرعيَّاً ، بل حكماً إرشاديَّاً ؛ لما تحقق في محلِّه من أنَّ قاعدة التطابق[٢] تابعة للموارد فقد يثبت بها الحكم الارشادي وقد يثبت بها الحكم الشرعي فلابدَّ من قابليَّة المحلِّ [العروض][٣] الحكم الشرعي .

نعم لو فرض هذا المحال في التخيير الواقعي الشرعي أو العقلي بأن كان أحد فردي الواجب المخيَّر أرجح في نظره من الآخر لرجحان شرعي أو عرفي ، ولم يعارضه غرضٌ نفساني في الفرد الآخر أمكن إثبات الحرمة من هذه القاعدة ، لكن محاليَّة الفرض تخرجه عن مقاصد الأصول ، وإن أرادوا إجراءها في فعل المكلَّف أي الشارع كما في باب الإمامة فإحراز صغرى هذه القاعدة أعني مرجوحيَّة أحد الفردين عنده يحتاج إلى دليل ، فإن كان عليها دليل ـ أعني ذلك الدليل ـ عن هذه القاعدة وإلا فالصغرى ممنوعةٌ ، ففي التخيير الظاهري كمسألة حجيَّة الظن ومسائل التجري في مقدمات العبادات إن قام الدليل على كون أمر الشارع بالعمل بالمرجوح مرجوحاً عنده أغنانا عن هذه القاعدة وإلا فصغراها غير محرَزَة.

فكيف يستدلّ بها على حجيَّة الظن ، فالمستدل إن أراد أنَّ العمل بالموهوم مرجوحٌ عند المكلَّف فالصغرى والكبرى كلتاهما مسلَّمتان ، لكنَّهما غير منتجتين للمقصود ، وهو حرمة العمل بالموهوم ؛ لأنَّه لا يختار الموهوم إلا لمرجِّح خارجي عنده ، فيخرج به المورد عن مجرى القاعدة ، وإن أراد أنَّ العمل به مرجوح عند

---

(١) جاء في نسخة (د) : ولا يحكم .
(٢) في نسخة (د) : التطابق . أقول : والمقصود منها قاعدة الملازمة بمعنى أنَّ ما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس ، والمراد منها هنا الشق الأول منها .
(٣) هكذا وردت في النسخة (ب) و (د) وهو الصحيح ، وكانت في نسخة الأصل : لو فرض .

الشارع فلا يرخص فيه فالصغرى ممنوعةٌ ، إذ يجوز [١] أن يكون العمل به راجحاً عنده بسبب لا نعلمه فيحتاج إثبات كونه مرجوحاً إلى دليل من عقل أو نقل ، ومعه لا حاجة إلى هذه القاعدة ، فالإستدلال بها على الحكم الشرعي لا يصح أبداً ، انتهى بأدنى تغيير .

أقول : حاصل مراده ـ على ما صرَّح به أخيراً ـ أنّه لا مورد لهذه القاعدة أصلاً ؛ إذ بالنسبة إلى فعل الشارع الصغرى غير محرَزَة إلا مع دليل آخر ، وهو مُغْنٍ عن هذه القاعدة ، وبالنسبة إلى فعل المكلَّف لا يمكن اختيار المرجوح أبداً ، وعلى فرض المحال ففي مثل العمل بالظن ونحوه لا يستتبع حكماً شرعيّاً ، بل قبحه يستلزم حكماً إرشاديّاً صرفاً ، وفي مثل خصال الكفارة إذا فرض محالاً أنّه رجَّح ما هو مرجوح فهو قبيح ، ويستلزم الحرمة أيضاً إلا أنَّ محاليَّة الفرض تمنع عن التمسك بالقاعدة فلا مجرى لهذه القاعدة في التخيير الشرعي والعقلي الواقعيين ، ولا في الظاهريين ، بل ولا في سائر الموارد .

وأنت خبير بما فيه ؛ إذ نقول :

أولاً : إنَّ المراد من المرجوح المرجوح في نظر المكلَّف بالنسبة إلى المصالح والمفاسد كما في أفعال العقلاء مع قطع النظر عن الشارع والموالي ، أو بالنسبة إلى مراد الشارع كما في الأحكام الشرعيّة ، وغرض المستدلّ أنَّ العقل حاكم بأنَّ الانسان إذا اختار في مقام العمل ما هو مرجوح بالنسبة إلى إدراك [٢] مرجوح كونه مراداً له فهو قبيح ، ولا يتفاوت الحال في الثاني بين أن يقال إنّه يقبح من المكلَّف اختيار المرجوح كونه مراداً للمولى ، وبين أن يُقَال يقبح من الشارع إرادة المرجوح [٣] وجعله بعد تعلُّق غرضه بذلك المراد ، لكنَّ المراد من المرجوح في القاعدة [٤] المرجوح في نظر المكلَّف كما هو واضحٌ .

---

(١) في نسخة (ب) : إذ لا يجوز .

(٢) جاء في نسخة (د) هكذا : في مقام إتيان مراد المولى ما هو مرجوح .

(٣) في نسخة (د) : إرادة غير المرجوح .

(٤) لا توجد كلمة «في القاعدة» في نسخة (د) .

ثمَّ إنَّه [١] لا يخفى بداهة إمكان اختيار المرجوح كونه مراداً أو مصلحة ، غاية الأمر قبحه إذا كان يجب تحصيل ذلك المراد أو المصلحة في حكم العقل ، فدعوى عدم إمكانه راجعةٌ إلى الخلط بين مقام التكوين ومقام التشريع ، وما ذكره من أنَّ الدواعي النفسانيَّة تخرجه عن كونه مرجوحاً أيضاً مبني على الخلط المذكور ، إذ الدواعي النفسانيَّة لا تخرج المرجوح في مقام إدراك المراد أو المصلحة عن كونه مرجوحاً كما هو محط القاعدة .

نعم يخرج المرجوح في مقام الإيجاد والتكوين عن كونه مرجوحاً ، وليس الكلام فيه .

ثمَّ إنَّ ما سلَّمه من أنَّه ـ على فرض المحال ـ قبيحٌ لكن لا يستتبع حكماً في الأحكام الظاهريَّة ويستلزم [٢] في الأحكام الواقعيَّة لا وجه له ؛ إذ لا نسلِّم أولاً قبح اختيار المرجوح بالنسبة إلى مقام الإيجاد والتكوين الذي فرض خروجه عن القبح والمرجوحيَّة كما[٣] إذا كان مقروناً بالدواعي النفسانيَّة ؛ إذ ما يخرج عن القبح مع ضمِّ الدواعي النفسانيَّة لا يكون قبيحاً [٤] بل قد يكون اختياره راجحاً بل واجباً ، **وبالجملة :** من الواضحات أنَّ الراجح والمرجوح بالنسبة إلى مقام التكوين ليسا مناطين في الحسن والقبح والحرمة والوجوب .

وثانياً : على فرضه لا نسلِّم عدم استتباعه حكماً ؛ إذ المفروض [٥] في المقام ليس إلا وجوب متابعة الظن فيكفيه الوجوب الإرشادي بمعنى أنَّه لو لم يعمل به ووقع في خلاف الواقع عوقب على مخالفته كما في سائر موارد حجيَّة الظن والخبر.. ونحوهما ، **فدعوى** أنَّه لا مجرى للقاعدة على هذا التقدير لا وجه لها، نعم في التخيير الشرعي الواقعي لو وجب اختيار أحد الفردين وآختار المرجوح يكون

---

(١) لا توجد كلمة «إنَّه» في نسخة (د) .
(٢) في النسخة (ب) و (د) : ويستلزمه.. .
(٣) لا توجد كلمة «كما» في نسخة (د) .
(٤) يوجد في نسخة الأصل بعد هذا: «إذا لم يضم إليه الدواعي قطعاً» . إلا أنَّه جعل عليها علامة الحذف ، وإن كانت لم تحذف من النسخة (ب) و (د) .
(٥) في نسخة (د) : الفرض .

قبيحاً وحراماً من حيث هو ، وفي التخيير الظاهري يكون حراماً لو خالف الواقع كما أنَّ العمل بخبر الواحد واجبٌ وتركه حرامٌ ، وبهذا المعنى أيضاً فإذا دلَّ دليل على وجوب ذلك لا يقال إنَّه لا يستلزم حكماً ، ولعمري إنَّ هذه من الواضحات [١].[٢]

ثمَّ إنَّه [٣] بعد العبارة السابقة أورد على نفسه سؤالاً بقوله :

فإن قلت إذا كان اعتبار الظن المحض كونه طريقاً موصلاً إلى الواقع و وقع التعارض بين فردين منه وكان أحدهما أقرب إلى الواقع من الآخر كانت تلك الأقربيَّة مقتضية لإيجاب العمل به والنهي عن الآخر إذا لم يكن لجواز العمل بذلك المرجوح سبب آخر في [٤] ترخيص العمل به بلا سبب من نقض الغرض واختيار المرجوح على الراجح القبيحين عن [٥] الشارع ، وهذا واضح لا سترة عليه ، ومقتضى الأصل عدم ذلك السبب ، وبعبارة أُخرى المقتضي لوجوب العمل به بما هو أقرب إلى الواقع موجود والمانع وهو السبب المسوِّغ للعمل بالمرجوح غير معلومٍ فيندفع بالأصل .

وأجاب :

أولاً : بما حاصله : أنَّ وجود المقتضى لإيجاب العمل بالراجح ممنوعٌ ؛ لأنَّ المقتضى للجعل هو احتمال إصابة الواقع لا نفس الإصابة ، وإلا امتنع وقوع التعارض بين الأدلَّة للزوم اجتماع النقيضين ، واحتمال الإصابة موجود في كلا الدليلين والأقربيَّة إلى الواقع لا دليل على كونها مقتضياً ، قال : بل لنا قلب الاستدلال ؛ لأنَّ المقتضي للعمل بالمرجوح وهو احتمال الإصابة موجود ، **وكون** رجحان الآخر مانعاً

---

(١) إلى هنا و ينقطع اتصال المقابلة مع نسخة (ب) لسقوط أوراق منها ، وتعود عند قوله «أقول : أولاً لا يخفى أنَّ البحث..» وهو في الصفحة ٢٢٧ من نسخة الأصل ، ويوافق صفحة ٤٧٢ من طبعتنا هذه .

(٢) ثمَّ إنَّه بعد ذلك يوجد مقطع من النسخة (د) قد مرَّ بتمامه في الصفحة ٣٤٣ وأوله «قباله عن عدم وجود الوجوب العيني ـ إلى قوله ـ والشك في العينيَّة القهريَّة ناشئ عن الشك في جواز العمل بالمرجوح والأصل عدمه» وكتب بعدها «إلى هنا» .

(٣) في نسخة (د) : ذلك الفاضل .

(٤) في نسخة (د) : لما فيه ترخيص...

(٥) جاء في نسخة (د) : على الشارع .

مشكوك مدفوع بالأصل كما قرّرنا [١] على تقدير السببيّة، وهو لا ينافي القول بالطريقيّة؛ لأنَّ كونه طريقاً إلى الواقع لا ينافي كونه سبباً وموضوعاً لجواز العمل بعد ملاحظة دليل التخيير؛ فإنّه يكشف عن وجود المقتضي في كل منهما، فإذا شك في كون الأرجحيَّة مانعة عن العمل بالمرجوح دفعاه بالأصل، وليس هذا تمسكاً بإطلاق دليل التخيير، نعم هو منافٍ لما قرّرناه سابقاً من أنَّ مقتضى الأصل - بناء على الطريقيَّة - الأخذ بالأرجح وأنَّ في دوران الأمر بين التعيين والتخيير الأصل هو التعيين، فيكون عدولاً عمّا ذكرنا سابقاً.

ثمَّ قال: ويمكن أن يقال: إنَّ أدلَّة التخيير مع قطع النظر عن إطلاقها إنَّما تكشف عن وجود المقتضي في كل من المتعارضين في الجملة، والقدر المتيقن صورة التساوي وعدم الرجحان، فيحتمل عدم وجود المقتضي في المرجوح أصلاً فلا يمكن أن يتمسك بأصالة عدم المانع، وهو رجحان الراجح، فالأصح ما آخترنا سابقاً وأنَّ قلب الاستدلال قلبٌ فاسد.

وثانياً: بأنَّ أصالة عدم المانع أصل مثبتٌ؛ لأنَّ المانع عقلي فلا يترتب عليه موضوع الراجح [٢] حتى يعمل بالقاعدة، اللهم إلا أن يدعى [٣] كون اعتبارها من باب الظن لا من باب التعبُّد كما هو المختار، فلا ضير في الاعتماد عليها في إثبات وجوب العمل بالراجح [٤]، انتهى.

أقول: التحقيق في الجواب عن السؤال المذكور بعد كون معنى الطريقيَّة على ما ذكرنا سابقاً أنَّ الشارع أمر بالعمل بها على أنَّها مرآة للواقع لا أنَّها[٥] موضوع من الموضوعات؛ لأنَّ الشارع لاحظ طريقيَّتها وكاشفيَّتها عن الواقع فأمر بها لأجل تعلّق

---

(١) في نسخة (د): كما مرَّ.
(٢) في (د): الراجح والمرجوح
(٣) في نسخة (د): إلا أن يقال بدعوى كون اعتبارها..
(٤) جاء بعدها في نسخة (د): فالأولى الإقتصار على الجواب الأول أعني منع الرجحان مقتضياً لإيجاب العمل بالراجح..
(٥) في نسخة (د): لا على أنّها..

غرضه بإحراز الواقع ؛ إذ [١] لا نسلِّم وجود المقتضي لإيجاب العمل بالراجح ؛ لأنَّ تعلّق الغرض بإدراك الواقع كيف كان ممنوع بل مقطوع العدم ، وإلا لم يكن معنى لجعل الأصول بل والأمارات في حال انفتاح باب العلم بالمقتضي للعمل بالطريق غير معلوم [٢]، وعلى فرض كون الكاشفيَّة والطريقيَّة مقتضياً لإيجاب العمل لا نسلم وجوب العمل بالمقتضي مع أنَّ الشك [٣] في الجعل لأجل المانع ؛ إذ المقتضي إنَّما يكفي في الحكم إذا كان راجعاً إلى الاستصحاب بأن يكون الحكم مجعولاً وشك في ارتفاعه أو إذا كان هو الدليل أعني العموم والإطلاق وشك في المخصص والمقيد، وأمَّا مجرَّد وجود المقتضي لجعل الحكم مع الشك [٤] لأجل الشك في المانع عن الجعل فلا يثمر في ترتيب الأثر ، ألاترى أنَّه لو علمنا أنَّ العلم مقتضٍ لإيجاب الإكرام وأنَّ زيداً عالمٌ ، لكن لا ندري أنَّ الشارع أمر بالإكرام أم لا ؟ لاحتمال مانع عن جعل الحكم ، فلا يحكم بوجوب الإكرام ، نعم لو وجب الإكرام وشك في زوال الوجوب أو ذكر عامَّاً وشك في كونه مخصصاً نحكم بالوجوب .

وبالجملة : المقتضي للجعل وإن كان معلوماً لا يكفي في الحكم ففي المقام على فرض العلم بأنَّ المقتضي لإيجاب العمل بالظن الفلاني هو كونه كاشفاً عن الواقع مع الشك في جعله حجَّة وعدمه لا يحكم بحجيَّته ، كيف ؟ ولازم هذا حجيَّة كل ظن لأنَّ كلاًّ من أفراده له كاشفيَّة [٥] عن الواقع ، والمانع عن جعله مشكوك مدفوع بالأصل ، وهذا ممَّا لا يمكن أن يتفوه به .

نعم لو وصل إلينا من الشارع ما دلَّ على أنَّ كل كاشف حجَّة ، وشككنا في خروج بعض الأفراد عن هذا الدليل تمسكنا بالمقتضي أي العموم ، ولذا تمسكنا في مسألة المتزاحمين بإطلاق الدليل ، لا بمجرّد المقتضي لإيجاب كل واحد منهما .

ومن ذلك يظهر أنَّ ما سلَّمه ذلك الفاضل من أنَّه على تقدير كون المقتضي

---

(١) في نسخة (د) : إنا لا نسلم .
(٢) هكذا في النسخ .
(٣) في نسخة (د) : مع الشكّ .
(٤) في نسخة (د) : مع الشك فيه .
(٥) في نسخة (د) : له كاشفيّة له .

للإيجاب هو الراجحيَّة يجب العمل، وأنَّ أصالة عدم المانع جارية؛ لأنَّها معتبرة من باب الظن في غير محلِّه، مع أنَّ الظن غير حاصلٍ ولو نوعاً بعدم المانع، كما لا يخفى ولو قال إنَّ أصالة عدم المانع معتبرة من باب بناء العقلاء وإن لم يفد الظن كان أولى وإن كان ممنوعاً أيضاً؛ لأنَّا نمنع بنائهم على جريانها مع عدم رجوعها إلى الاستصحاب، ألاترى أنَّه لو علم العبد بوجود ضيف للمولى وأنَّه مقتضٍ لأمره بشراء اللحم إلا أن يمنعه مانع ∴ لا يجوز له أخذ اللحم وشراءه بمجرّد ذلك والبناء على عدم المانع.

والحاصل: أنَّ العقلاء لا يثبتون الجعل والأمر بأصالة عدم المانع، ثمَّ على تقدير كفاية المقتضي للجعل نقول: إنَّ القلب في محلِّه لأنَّ المقتضي لكلٍ من المتعارضين وإن لم يعلم من أدلّة التخيير إلا في الجملة على ما ذكره إلا أنَّ المقتضى لكلٍّ منهما معلوم من حيث هو؛ إذ لا مانع من جعلهما إلا التعارض، فإذا شككنا في كونه مانعاً فالأصل عدمه، فيكون كلٌّ منهما مجعولاً؛ إذ نحن نعلم أنَّه لولا التعارض لجعل الشارع كلاً منهما، فالمقتضي للعمل بالمرجوح موجود والمانع وهو اعتبار الرجحان في الراجح مشكوك والأصل عدمه.

ثمَّ إنَّ ما ذكره من أنَّ المقتضى هو احتمال الإصابة لا نفس الإصابة وإلا لزم التناقض.. فيه: إنَّه على تقدير كون المقتضي هو احتمال الإصابة أيضاً [1] إذا كان أحدهما آكد في هذا الاحتمال وجب الأخذ به كما إذا كان المقتضي هو كاشفيَّته؛ إذ لو كان الكشف في أحدهما أكثر وجب الأخذ به، فالأولى أن يقول لا نسلِّم تعلق الغرض بإدراك الواجب حتى يجب الأخذ بما هو أقرب إليه، ولعلَّ مراده هذا وإن كانت العبارة قاصرة.

ثمَّ إنَّ السائل لم يجعل المقتضي نفس الإصابة حتى يلزم التناقض، وكيف يعقل كون نفس الإصابة بهذا المعنى مقتضياً، بل جعل المقتضي الطريقيَّة والكاشفيَّة، ومعه لا يلزم التناقض كما لا يخفى.

فالتحقيق أنَّ السائل يحتمل أنَّ مقتضى كون الخبر ـ مثلاً ـ معتبراً من باب الطريقيَّة

---

(١) لا توجد كلمة «أيضاً» في نسخة (د).

الصرفة أن يكون الغرض متعلقاً بإدراك الواقع ، ومعه فيجب الأخذ بالأرجح إلا لمانع وقد عرفتَ أنَّ لازم الطريقيَّة ليس ذلك ، فإنَّ معنى الطريقيَّة أنَّه أمر بسلوكه على وجه الطريقيَّة والمرآتيَّة لا أنَّه أمر به ؛ لأنَّه كاشف عن الواقع حتى يكون المعتبر حيثيَّة كشفه الذي لازمه وجوب العمل بكل ما هو كاشف ، وتقديم ما هو أكثر كشفاً في مقام المعارضة ، فليس لازم الطريقيَّة تعلّق الغرض بإدراك الواقع ، وكيف كان ؛ فلعلَّ المقتضي للعمل به على وجه الطريقيَّة دون الموضوعيَّة شيء آخر غير كشفه أو هو وشيء آخر فتحقق المقتضي ممنوع .

نعم لا يمكن جعل شيء على وجه الطريقيَّة إلا إذا كان له جهة كشف ، وأمَّا أنَّ ذلك هو المقتضي فغير معلوم .

ومن ذلك يظهر أنَّه لا وجه لجعل المقتضي لإيجاب العمل هو احتمال الإصابة فإنَّه لا يفيد في كون الشيء مجعولاً على وجه الطريقيَّة ، اللهم إلا أن يمنع وجوب كون الطريق التعبدي كاشفاً في حدِّ نفسه ولو نوعاً أنَّه [1] يمكن جعل الشك وما لا يفيد أزيد منه أيضاً طريقاً تعبدياً ، فتدبَّر .

هذا ويمكن أنَّ تقرير [2] هذا الدليل على وجه يكون دليلاً على المختار من الترجيح بكل ما يوجب قوة أحد الدليلين في طريقيَّته ، لا بكل مزيَّة بأن يقال : مقتضى جعل الشيء طريقاً وإن لم يكن تعلّق الغرض بإدراك الواقع حسبما مرَّ إلا أنَّ من المعلوم أنَّ طريقيَّته النوعيَّة وكاشفيَّته مناط للجعل ، لا بمعنى أنَّ الملحوظ في الجعل هو هذه الحيثيَّة فقط ، ليكون اللازم منه حجيَّة كل ما يكون كاشفاً نوعاً بهذا المقدار بل بمعنى أنَّ طريقيَّته النوعيَّة وكاشفيَّته [3] دخيلة في حجيَّته ، وإذا كان المفروض أنَّ كلاً من الدليلين واجد لهذا المناط كما هو الظاهر من دليل الجعل من حيث هو فإذا كان أحدهما مقروناً بما يوجب قوة هذا المناط ، فيكون أرجح في مقام الأخذ والحجيَّة الفعليَّة ، ويقبح من الجاعل التسوية بينه وبين المرجوح ، وذلك كما

---

(١) في نسخة (د) : وأنَّه .
(٢) في نسخة (د) : أن يقرر .
(٣) لا توجد كلمة «وكاشفيته» في نسخة (د) .

إذا علمنا أنَّ مناط وجوب إكرام الطائفة الفلانيَّة علمهم ، فإذا تعارض فردان وكان أحدهما أعلم وجب اختياره كما في الواجبين المتزاحمين إذا كان أحدهما آكد في الوجوب ، لكنَّ هذا مبني على معلوميَّة كون الطريقيَّة [١] مناطاً في الجعل أو دخيلةً فيه مع العلم بعدم وجود حيثيَّة الآخر [٢] مزاحمة لهذا الرجحان ، كما إذا علم تساوي الدليلين في جميع الجهات إلا من هذه الحيثيَّة الخاصة مثلاً خصوصاً إذا كانت تلك الحيثيَّة مذكورة في لسان دليل الإعتبار ، كما إذا قال **أعمل بخبر العادل دون الفاسق** فإنَّه يعلم منه أنَّ العدالة مناط أو قال **أعمل بخبر الضابط دون غيره** فإنَّه يعلم أنَّ الضبط مناط فمع كون أحدهما أعدل أو أضبط يقبح التسوية بينهما بل يمكن أن يقال يقبح الحكم بطرحها أيضاً ، فتأمَّل .

السادس : بناء العقلاء ؛ وقد عرفتَ أنَّه يوافق المختار ولم يعلم بنائهم على العمل بكل مزيَّة .

وأورد عليه بعض الأفاضل بمنع صغرى وكبرى هذا الدليل .

وأنتَ خبيرٌ بما فيه ؛ إذ تحقق بنائهم (ممَّا)[٣] لا يعتريه ريب كما أنَّ حجيَّته كذلك ومن العجب أنَّه يمنع من حجية بناء العقلاء مع أنَّه يقول بحجيَّة أصل عدم المانع وإن لم يكن راجعاً إلى الاستصحاب من باب بناء العقلاء ، فتدبّر .

السابع : الأخبار ؛ وهي أخص من المدعى خصوصاً إن لم نفهم منها التعدي عن المنصوصات بل سيأتي أنَّها توافق المختار من حيث إنَّ المفهوم منها العمل بكل ما يوجب قوَّة أحد الخبرين في الطريقيَّة لا بكل مزيَّة توجب الأقربيَّة إلى الواقع أو لا توجب أيضاً ، واستدلَّ أيضاً بوجوه أخر ضعيفة :

منها: التقرير لما روي أنَّ النبي ﷺ قرَّر معاذاً في ترتيب الأدلة وتقديم بعضها على بعض حين بعثه قاضياً إلى اليمن ، حكي الاستدلال به عن العلَّامة في النهاية ، وفيه أولاً : أنَّه غير ثابت بل عن شرح الوافية للسيد الصدر أنَّه حكى عنه أنَّه قال :

---

(١) جاء في نسخة (د) : كون الطريقيَّة النوعيَّة مناطاً. .

(٢) في نسخة (د) : في الأخرى .

(٣) أضيفت من النسخة (د) .

لا.. آكتبْ إليَّ أكتب إليك [١].

وثانياً: يمكن أن يكون فعل معاذٍ الترتيب والتقديم في الجمع الدلالي، ويمكن أن يكون بتقديم ما هو حجَّة لواجديَّته لشرائط الحجيَّة على ما ليس بواجد لها **وبالجملة؛** فعل مجمل [٢] فلا ينفعه التقرير.

ومنها: قوله تعالى **﴿أَوَ مَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لاَ يَسْتَوُون﴾**[٣]، وقوله تعالى **﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الذِّينَ يَعْلَمُونَ وَالذِّينَ لاَ يَعْلَمُون﴾**[٤]، وقوله تعالى **﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالبَصِير﴾**[٥] وقوله تعالى **﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لاَ يَهِدِّي إلاَّ أَنْ يُهدَى﴾**[٦].. إلى غير ذلك من الآيات؛ فإنَّها تدلُّ على تقديم خبر العادل على الفاسق، وإن كان موثقاً والمؤمن على غيره، والمجتهد الفقيه على العامي.. ونحو ذلك.

والجواب: إنَّ هذه الآيات ظاهرة في عدم جواز الركون إلى هؤلاء أصلاً ولو في غير صورة المعارضة، مع إمكان إرادة نفي الإستواء في الدرجات الأخرويَّة لا فيما يتعلق بمقامنا كما هو واضح في غير الآية الأخيرة، فتدبَّر.

---

(١) حكى الإستدلال وجوابه الميرزا الرشتي في بدائع الأفكار: ص ٤٣٣.
(٢) في نسخة (د): فعله.
(٣) السجدة: ١٨.
(٤) الزمر: ٩.
(٥) الأنعام: ٥٠.
(٦) يونس: ٣٥.

المقام الثاني [١]

الأخبار الدالّة على الترجيحات والمرجحات[٢] المنصوصة:

وهي كثيرة قريبة من التواتر بل متواترة في الجملة :

أحدها[٣]: مقبولة عمر بن حنظلة[٤] وهي مشتملة على جلّ الترجيحات والمرجحات المنصوصة . .

منها : صفات الراوي من الأعدليّة والأفقهيّة والأصدقيّة والأورعيّة وظاهرها اجتماعها في الرواية الواحدة ، إلاّ أنّه يمكن أن يقال بكفاية كلّ واحدةٍ ؛ لأنّ المعلوم من الخارج حسبما سيأتي أنّ الغرض تعداد المرجحات ، فتكون الواو بمعنى أو خصوصاً بملاحظة قوله ـ بعد ذلك ـ : لا يفضل واحد منها على الآخر، حيث إنّه يستفاد منه أنّ الراوي فهم أنّ الغرض مجرّد زيادة أحد الخبرين على الآخر ويؤيده أنّ الراوي قال **إنّهما معاً عدلان مرضيّان عند أصحابنا** حيث اقتصر على ذكر العدالة فقط ، بعد كون المرضي بمعنى العدل ، ولم يذكر البقيّة .

وبالجملة ؛ الإنصاف أنّه يستفاد منه (كفاية) [٥]كلّ واحد من الأوصاف المذكورة

ومنها : الشهرة بين الأصحاب ؛ والظاهر عدم اعتبار كون الشهرة بين الجميع فيكفي نقل المشهور لها ، فالمراد بالمُجمَع عليه العرفي دون الحقيقي على ما سيأتي.

ومنها : الموافقة للكتاب والسنّة مع المخالفة للعامّة ، والظاهر اعتبار الإجتماع هنا وإن احتمل في الوافية كون **الواو** في هذا المقام أيضاً بمعنى **أو** ؛ لأنّه يبعده كما اعترف به ذكر الموافقة للعامّة فقط بعد هذه الفقرة ، والمراد من الموافقة للكتاب الموافقة لعموماته وإطلاقاته ، وكذا السنّة ، وبمخالفة العامّة مخالفتهم في الجملة لا

---

(١) هذا هو المقام الثاني من المقام الثالث وهو الترجيح .

(٢) في نسخة (د) : وبيان .

(٣) في نسخة الأصل : منها . ولكنّنا كتبنا لفظ العدد لتناسب ما بعدها .

(٤) رواها المشايخ الثلاثة ؛ ففي الكافي : ١ / ٦٧ و ٦٨ ، حديث ١٠ ، التهذيب : ٦ / ٣٠١ و ٣٠٢ حديث ٨٤٥، الفقيه : ٣ / ٨ - ١١ حديث ٣٢٣٣ .

(٥) أثبتناها من نسخة (د) .

مخالفة جميعهم ، وإن كان ذلك مقتضى لفظ الجمع المحلّى باللام ، فلو خالف واحداً منهم كفى بشرط سكوت البقيّة .

ومنها : مخالفة العامّة بالمعنى المذكور .

ومنها : مخالفة ميل حكّامهم وقضاتهم إذا كان الخبران موافقين لهم ، والمراد أنّه مع وجود القولين فيهم يؤخذ بالخبر الذي يخالف القول الذي هم أميل إليه [(١)] بمعنى أنّ القائل به أكثر وأنّه إذا كان كذلك فيلاحظ ميل القضاة والحكّام دون فتاوى سائر المفتين منهم ، فالمدار في الترجيح حينئذٍ على قول القضاة ، وإن كانوا أقلّ من البقيّة ؛ لأنّ التقيّة منهم غالباً ، وهذا أظهر .

الثاني : مرفوعة العلاّمة عن زرارة عن أبي جعفرعليه السلام التي نقلها عنه محمد بن إبراهيم بن أبي جمهور الأحسائي [(٢)] أيضاً [(٣)] مشتملة على جملة من التراجيح :

منها : الشهرة .

ومنها : الأعدلية والأوثقيّة معاً ، أو كلٌّ واحدة بناء على كون الواو بمعنى أو، ويحتمل كون الأوثقيّة فيها بمعنى الأعدليّة بأن يكون العطف تفسيرياً .

ومنها : مخالفة العامّة وكون المراد مخالفتهم في الجملة لا مخالفة جميعهم هاهنا أظهر .

ومنها : الموافقة للإحتياط بناء على كون المراد الترجيح به كما هو الظاهر ، لا الرجوع إليه .

الثالث : رواية الإحتجاج[(٤)] عن الحسن بن الجهم عن الرضاعليه السلام قال: قلت له يجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة قال‌عليه السلام: **«ما جاءك عنّا فاعرضه على كتاب اللّه عزّ وجلّ وأحاديثنا فإن كان يشبهها فهو منّا ، وإن لم يشبهها فليس منّا»**، فقلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا يعلم أيّهما الحق ؟ فقال‌عليه السلام: **«إذا لم تعلم فموسع عليك بأيّهما أخذت»** .

---

(١) في نسخة (د) : هم إليه أميل .
(٢) غوالي اللئالي : ٤ / ١٣٣ ، المستدرك : ١٧ / ٣٠٣ .
(٣) في نسخة (د) : وهي أيضاً .
(٤) الإحتجاج : ٣٥٧ .

والمستفاد منها الترجيح بمشابهة الكتاب والأحاديث المعلومة عنهم عليهم السلام والظاهر كفاية كلٍّ واحدٍ ، والمراد من المشابهة للكتاب الموافقة له ، ومن المشابهة للأحاديث ذلك أيضاً ، أوكون البيان فيها على نحو البيان من عدم إعمال الإستحسان والقياس . . ونحوهما.

الرابع : ما رواه في العيون[١] عن الرضا عليه السلام ، وفيه أنّه قال(عليه السلام)[٢]: «**فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب اللّه ، فما كان في كتاب اللّه موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب ، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سُنَن رسول اللّه صلى الله عليه وآله فما كان في السُنَّة موجوداً منهيّاً عنه نهي حرام أو مأموراً به عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله أمر إلزام فاتَّبعوا ما وافق نهي النبي صلى الله عليه وآله وأمره ، وما كان في السنَّة نهي إعافة أو كراهة ، ثمَّ كان الخبر على خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول اللّه صلى الله عليه وآله أو كرهه ولم يحرمه ، فذلك الذي يسع الأخذ بها جميعاً . .**» إلى آخره.

والمستفاد منه الترجيح بموافقة الكتاب مطلقاً ، وبموافقة السنَّة في الإلزاميَّات فقط .

الخامس : ما من رسالة القطب الراوندي [٣] بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام: «**إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب اللّه ، فما وافق كتاب اللّه فخذوه ، وما خالف كتاب اللّه فذروه ، وإن لم تجدوه في كتاب اللّه فاعرضوهما على أخبار العامَّة ، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه**» .

والمذكور فيها الترجيح بموافقة الكتاب وبمخالفة أخبار العامَّة ، والظاهر أنَّ المراد مجرَّد موافقة أخبارهم ومخالفتها ، وإن شك في عملهم بها أو وإن علم عدم عملهم بها ، والمراد الموافقة لها صريحاً ، ويحتمل الأعم منها و من الموافقة لعمومات أخبارهم كما في موافقة الكتاب .

السادس : موثقة آبن أبي يعفور[٤] عن أبي عبداللّه عليه السلام عن اختلاف الحديث

---

(١) عيون أخبار الرضا : ٢ / ٢١ ، وسائل الشيعة : ٢٧ / باب ٩ حديث ٢١ .
(٢) أثبتناها من نسخة (د) .
(٣) الرسالة ليست موجودة ، ولكنَّ الرواية في وسائل الشيعة : ٢٧ / باب ٩ حديث ٢٩ .
(٤) الكافي : ١ / ٥٥ حديث ٢ ، وسائل الشيعة : ٢٧ / باب ٩ من صفات القاضي ، حديث ١١ .

يرويه من يثق ومن لا يثق به قال: «**إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ وإلا فالذي جاءكم أولى به**»، وليس المراد من قوله مَن لا يثق به.. من لا يكون خبره معتبراً، وإلا لم يكن للسؤال وقع، وكان المناسب الجواب بأخذ الخبر الذي يرويه الثقة دون غيره، فالمراد مَن لا يثق بدينه وإن كان موثوقاً به في نقله، والمراد من الشاهد من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ الشاهد ولو بالعموم أو الإطلاق أو الفحوى.

السابع: ما عن البحار (١) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**قال رسول الله ﷺ: إذا حدثتم عنّي الحديث فانحلوا في أهنأه وأسهله وأرشده، وإن وافق كتاب الله فأنا قلته وإن لم يوافق كتاب الله فلم أقله**» ولفظة «في» يحتمل أن يكون في بالتخفيف وبالتشديد على أنّه يكون جاراً ومجروراً والمراد من قوله «فانحلوا.. إلى آخره» اقبلوا ما هو أهنأ وأسهل وأقرب إلى الرشاد يعني خذوا بما هو أظهر وهذا أسهل (٢)؛ لأنَّ شريعتي سمحة سهلة، وبما هو أقرب إلى الهداية والرشاد؛ لأني أهديكم إلى سبيل الرشاد فيكون المستفاد منه مرجّحات ثلاثة: الأسهليّة والأرشديّة والموافقة للكتاب.

وقال في الفصول (٣): الأظهر أنَّ الأهنأ والأسهل والأرشد عبارة عن الكتاب، بقرينة قوله ﷺ «**وإن وافق كتاب الله**» فالمعنى انسبوا إليَّ ما كان في الكتاب الذي هو أهنأ وأسهل وأرشد من الحديث، فإن وافقه فأنا قلته وإن لم يوافقه فلم أقله، وعلى هذا فلا يستفاد منه إلا الترجيح بموافقة الكتاب.

الثامن: ما عن رسالة القطب (٤) أيضاً بسنده عن الحسين السري قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «**إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم**».

التاسع: ما بسنده أيضاً(٥) عن الحسن بن الجهم في حديث.. قلت له - يعني العبد الصالح عليه السلام - هل يسعنا فيما يرد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ قال: «**لا والله لا**

---

(١) بحار الأنوار: ٢ / ٢٤٢، عن المحاسن: ١ / ٢٢١.

(٢) في نسخة (د): خذوا بما هو السهل.

(٣) الفصول الغرويّة: ٤٢٣.

(٤) عنه وسائل الشيعة: ٢٧ / اباب ٩ من أبواب صفات القاضي - حديث ٣٠.

(٥) وعنه وسائل الشيعة: ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي - ٣١.

يسعكم إلا التسليم لنا»، قلت فيروى عن أبي عبدالله عليه السلام شيء ويروى عنه أيضاً خلاف ذلك فبأيّهما نأخذ ؟ قال : «**خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه**».

العاشر : ما بسنده(١) عن محمد بن أبي عبدالله قال : قلت للرضا عليه السلام :كيف نصنع بالخبرين المختلفين قال: «**إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامَّة فخذوه وانظروا ما يوافق أخبارهم فذروه**».

الحادي عشر : ما رواه الشيخ(٢) في باب الخلع عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**ما سمعتم مني يشبه قول الناس فلا تقيَّة فيه**»، والمراد من المشابهة المشابهة لقواعدهم أو المشابهة لأقوالهم في كيفيَّة البيان من تعليل الحكم بالإستحسان .. ونحوه ، أو المراد الموافقة لفتاويهم ، فيكون كسائر الأخبار ، وهذا الخبر وإن لم يكن في الخبرين المتعارضين إلا أنَّ القدر المتيقَّن منه ذلك ، وإلا فلا يطرح الخبر بلا معارض بمجرَّد مشابهته لأقوال العامَّة .

الثاني عشر : ما عن الإحتجاج (٣) عن سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه قال: «**لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك فتسأله عنه**»، قال : قلت: لابدَّ أن يعمل بأحدهما؟ قال: «**خذ بما فيه خلاف العامَّة**» .

الثالث عشر : ما عن الكافي(٤) بسنده عن المعلَّى بن خنيس قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم فبأيِّهما نأخذ ؟ قال : «**خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله**» قال: ثمَّ قال أبو عبدالله عليه السلام: «**إنَّا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم**»، والمذكور فيه الترجيح بالأحدثيَّة إذا كان الثاني عن إمام آخر غير الأول .

---

(١) وعنه وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي - ٣٤ . وفيه محمد بن عبدالله .

(٢) التهذيب : ٨ / ٩٨ ، عنه وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ حديث ٤٦ .

(٣) الإحتجاج : ٢ / ١٠٩ ، وسائل الشيعة : ٢٧ / باب ٩ حديث ٤٢ .

(٤) الكافي : ١ / ٦٧ ، وسائل الشيعة : ٢٧ / باب ٩ حديث ٨ .

الرابع عشر: ما عنه أيضاً[١] بسنده عن الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**أرأيت لو حدَّثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بأيِّهما كنت تأخذ ؟**» قال: قلت آخذ بالأخير، قال فقال لي عليه السلام: «**رحمك الله**».

الخامس عشر: ما بسنده ـ الصحيح ظاهراً ـ عن أبي عمرو الكناني[٢] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**يا أبا عمر أرأيت لو حدثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا ثمَّ جئت بعد ذلك تسألني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيك بخلاف ذلك بأيِّهما تأخذ ؟**»، قلت بأحدثهما وأدع الآخر، قال: «**قد أصبت يا أبا عمرو.. أبى الله إلا أن يُعبَد سِرّاً.. ألا والله لَئِنْ فعلتم ذلك إنَّه لخير لي ولكم، أبى الله لنا في دينه إلا التقيَّة**».

السادس عشر: ما عن الكافي[٣] بعد نقل خبر المعلى، وفي حديث آخر: «**خذوا بالأحدث**»، ويستفاد من هذه الأخبار الترجيح بالأحدثيَّة وإن كان من إمام واحد، ويستفاد من الثاني أنَّ السرَّ في ذلك التقيَّة، وأنَّ التقيَّة في الثاني، فعلى هذا لا ينفع في زماننا ممَّا لا تقيَّة فيه، ويحتمل أن يكون السرُّ فيه كون الثاني ناسخاً للأول بمعنى كشفه عن النسخ، ويؤيده الخبر الآتي، والأظهر هو الإحتمال الأول.

السابع عشر: ما بسنده الموثَّق[٤] عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام ما بال أقوام يروون عن فلان [وفلان] عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه ؟ قال: «**إنَّ الحديث ينسخ كما ينسخ القران**»، ويستفاد من هذا الخبر الأخذ بالأخير من باب النسخ، وقريب منه:

الثامن عشر: وهو حسنة منصور بن حازم[٥] وفي آخرها: «**أما تعلم أنَّ الرجل كان يأتي رسول الله صلى الله عليه وآله فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثمَّ يجيئه بعد ذلك ما**

---

(١) الكافي: ١ / ٦٧، وسائل الشيعة: ٢٧ / باب ٩ حديث ٧.

(٢) الكافي: ٢ / ١٧٣ حديث ٧، عنه وسائل الشيعة: ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي، حديث ١٧.

(٣) الكافي: ١ / ٥٣ آخر حديث ٩.

(٤) الكافي: ١ / ٦٤ و في طبعة أخرى: ص ٥٢، وسائل الشيعة: ٢٧ / الباب ٩ حديث ٤.

(٥) الكافي: ١ / ٦٥ حديث ٣، وسائل الشيعة: ٢٧ / الباب ١٤ من أبواب صفات القاضي، حديث ٣.

ينسخ ذلك الجواب فنسخت الأحاديث بعضها ببعض» .

لكنَّ المعتبر في هذين الخبرين كون أحد الخبرين منقولاً عن النبي صلى الله عليه وآله وأمَّا إذا كان كلاهما عن الائمة خصوصاً عن إمام واحد من غير إسناده إلى النبي صلى الله عليه وآله فلا يستفاد منهما الأخذ بالثاني من جهة النسخ ، فتأمَّل (١).

هذا وفي الرسالة(٢) نقل روايتين أخريين :

إحداهما: الحسن عن أبي حيون(٣) مولى الرضا عليه السلام: «**إنَّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن ، فردُّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتَضِلُّوا**».

الثانية : ما عن معاني الأخبار(٤) عن داود بن فرقد عن أبي عبدالله عليه السلام: «**أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا إنَّ الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب**» .

وهاتان الروايتان ـ كما ترى ـ لا دخل لهما بالمقام (٥)، بل بالجمع الدلالي ، فالأنسب ذكرهما عند البحث عن قاعدة الجمع ، فإنَّه يستفاد منهما أنَّه بمجرَّد المعارضة لا ينبغي طرح الخبر بل لابدَّ من إرجاع أحدهما إلى الآخر ، وفي الوافية نقل عن الصدوق في كتاب الإعتقادات أنَّه قال (٦) : اعتقادنا في الحديث المفسَّر أنَّه يحكم على المجمل كما قال الصادق عليه السلام ، قال (٧): وراعى هذه القاعدة في كتاب من

---

(١) في نسخة (د) : فتدبر . أقول : ولعل وجه التأمل أنَّ وجه الأخذ بالثاني قد يكون بعنوان كونه مخصصاً للأول كما هو الغالب ، خصوصاً من التوجه إلى أنَّ النسخ قد يقال باختصاصه بما ورد عن النبي ليس إلا .

(٢) فرائد الأصول : ٤ / ٦٧ .

(٣) عيون أخبار الرضا : ١ / ٢٩٠ ، والوسائل : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٢٢ ، وسندها في المصدر هكذا : وعن أبيه ـ والد الشيخ الصدوق ـ عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن أبي حيون مولى الرضا عن الرضا عليه السلام .

(٤) معاني الأخبار : ١ ، والوسائل : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٢٧ .

(٥) في نسخة الأصل : بالعلم . والصواب ما أثبتناه من نسخة (د) .

(٦) اعتقادات الشيخ الصدوق : ١٠٨ ، عنه وسائل الشيعة : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، رقم ٢٨ .

(٧) القائل هو صاحب الوافية : ٣٣١ ـ ٣٣٢ .

لا يحضره الفقيه في الجمع بين الأخبار ، والظاهر أنّه أراد بالمفسَّر المخصص والمقيّد والمبين والمفصل ونحوها ، وبالمجمل خلافها، وهذه المرسلة أيضاً لا دخل لها بمقامنا ، فلا ينبغي عدُّها في أخبار التراجيح في المقام أيضاً.

نعم يمكن أن يؤيد الأخبار الدالة على وجوب الأخذ بموافقة الكتاب وطرح المخالف بما دلَّ من الأخبار الكثيرة على أنَّ الخبر المخالِف للكتاب باطل وزخرف[١] وأنّه يضرب على[٢] عرض الجدار[٣]؛ فإنّها لعمومها شاملة للمقام ، هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الدالّة على وجوب الترجيح .

وادّعى بعض الأفاضل ورود روايات كثيرة دالّة على وجوب الأخذ بما وافق ما علم من أحاديث الإماميّة ، ونقل عن الفاضل الجزائري[٤] أنّه عمل في هذا الباب رسالة مبسوطة غاية البسط ، فعلى هذا يكون من المرجِّحات المنصوصة موافقة الأخبار المعلومة ، ويمكن استفادتهما من بعض الأخبار السابقة حسبما أشرنا إليه .

ثمَّ إنهم أوردوا على التمسك بهذه الروايات إيرادات بعضها عامَّة وبعضها خاصة ببعضها ، وبعضها في الحقيقة إيراد على بعض المرجِّحات المذكورة ، وأنّه لا يصلح مرجحاً ، ومن هذه الجهة طرحوا الأخبار ، فمنهم من بنى على العمل بمطلق الظن في مقام الترجيح وجعله بمقتضى القاعدة ، ومنهم من حكم بالتخيير مطلقاً ، والسيد الشارح للوافية ـ بعد إيراد بعض هذه الإشكالات ـ حمل الترجيحات المذكورة في الأخبار على الإستحباب .

وقد يقال : إنَّ هذه الإشكالات منشأ عدم ذكر القدماء لهذه الأخبار والاعتماد عليها في الترجيح ، وتمسكهم في وجوبه بأدلّة أخرى حسبما مرَّت سابقاً ، وكيف كان ؛ فنحن نشير إلى تلك الإشكالات ونجيب عنها حسب المقدور ، فنقول :

من الاشكالات العامَّة : أنَّ هذه الأخبار كلّها ضعيفة السند عدا واحد منها ممَّا دلَّ على الأخذ بالأحدث ، هذا مع أنَّ المسألة أصوليَّة ، ويعتبر فيها العلم ، ولا يكفي

---

(١) الكافي : ١ / ٥٥ ، وسائل الشيعة : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي، حديث ١٢ - ١٤
(٢) لا توجد كلمة «على» في نسخة (د) .
(٣) مجمع البيان : ١ / ٢٧ .
(٤) حكاها عنه السيد المجاهد في مفاتيح الأصول وكذا الميرزا الرشتي في بدائعه .

الخبر الواحد، ولو كان صحيح السند بل بلوغها حدَّ التواتر المعنوي لا ينفع بعد كون القدر المعلوم واحداً منها معيناً في الواقع غير معين عندنا؛ إذ معه لا يجوز الأخذ بشيء منها معيَّناً ولا غير معيَّن، فإنَّ مجرَّد العلم باعتبار مرجِّح بين عشرة مثلاً لا يقتضي التخيير بينها[١] مع إنَّه لا معنى له في المقام كما لا يخفى.

والجواب: أمَّا عن ضعف سندها؛ فبأنَّ ذلك مسلَّم إلاَّ أنَّ المقبولة من بينها معتبرة وكافية لنا وحدها، فكيف مع تأيدها بسائرها، وذلك لأنَّه ليس في سندها من يطعن فيه إلا داود بن فرقد وعمر بن حنظلة، والأول قد وثَّقه النجاشي فقال: إنَّه ثقة [٢]، ولعلَّه لهذا عدَّها في الوافية من الصحيح عن عمر بن حنظلة [٣]، نعم عن الشيخ أنَّه قال: ثقة أفطحي [٤]، فعلى هذا يكون من الموثَّق إلى عمر، ولعلَّه إلى هذا نظر المجلسي حيث إنَّه حكم بكونها موثَّقاً على ما حكي عنه [٥]، وقد بُيِّن في محلِّه أنَّ قول النجاشي مقدَّم على قول الشيخ؛ لأنَّه أعرف بالرجال وأخبر، إلا أن يقال إنَّ الجارح مقدَّم على المُعدِّل، وعلى فرض تقديم قول الشيخ أيضاً لما ذكر لا يضرُّ؛ إذ يكفي كونه موثقاً.

وأمَّا عمر بن حنظلة فلم يرد فيه توثيق، نعم عن الشهيد الثاني في مواقيت الصلاة أنَّه نقل عنه حديثاً، وقال: إنَّه يستفاد منه كونه موثَّقاً، واستشكل في الإستفادة سبطه الشيخ محمد قال [٦]: إنِّي كلّما أتأمّل في هذا الحديث لا يتبيّن وثاقة عمر بن حنظلة كما استفاده جدِّي [٧].

---

(١) في نسخة (د): بينهما.
(٢) ذكر توثيقه السيد الخوئي في معجمه ـ ٨ / ١١٩ ـ قال: كوفي ثقة.
(٣) الوافية: ٣٢٧.
(٤) كتاب الرجال للشيخ الطوسي: ٢٥١ برقم ٤٥١.
(٥) لم نعثر على كلام له يتعلق بالرجل، نعم عن والده في روضة المتقين ـ ٦ / ٢٧ ـ أنَّه وصفه بـ ـ القوي ـ.
(٦) استقصاء الإعتبار في شرح الإستبصار: ٢ / ٦٢، ٤ / ٢٩٣.
(٧) قال السيد الخوئي ﷺ في مباني تكملة المنهاج: إنَّ عمر بن حنظلة لم يثبت توثيقه وما ورد من الرواية في توثيقه ـ يقصد بها الرواية التي استفاد منها الشهيد وثاقته ـ لم تثبت، فإنَّ راويها هو يزيد بن خليفة ولم تثبت وثاقته، وقال سبط الشهيد عن يزيد هذا بأنَّه قيل عنه أنَّه واقفي ومع هذا هو غير موثق ولا فيه مدح.

وكيف كان نقول ـ مع قطع النظر عمَّا ذكر ـ إنَّ هذه الرواية ممَّا نقلها المشايخ الثلاثة وهذا يدل على اعتبارها مضافاً إلى أنَّها معمولٌ بها بين الأصحاب حتى سُمِّيت بالمقبولة.

ودعوى أنَّ القدماء لم يعملوا بها في الرجوع إلى المرجِّحات المذكورة بل استدلوا على وجوب الترجيح بوجوه أُخَر **مدفوعة** بمنع ذلك، نعم المتأخرون مثل المحقق والعلاَّمة.. ونحوهما ذكروا هذه الوجوه، وأمَّا القدماء فيمكن أن يكون نظرهم إلى المقبولة، بل هو الظاهر؛ لعدم تعويلهم على الوجوه الضعيفة المذكورة في كتب العامَّة، مع أنَّ عملهم بها في غير المرجِّحات من الأحكام التي اشتملت عليها مثل حرمة الترافع إلى قضاة الجور ووجوب إمضاء حكم الحاكم، وعدم الردِّ عليه.. ونحو ذلك يكفي في جبرها كما لا يخفى.

وبالجملة؛ فالإنصاف أنَّه لا ينبغي الإشكال في آعتبار المقبولة مع أنَّ الأخبار المذكورة بعضها يؤيد بعضاً في المرجِّحات التي هي مشتركة بينها مثل موافقة الكتاب ومخالفة العامَّة، بل الأخبار الدالَّة عليها يمكن دعوى قطعيتها.

[و] أمَّا عن كون المسألة أصوليَّة فبعدم الفرق عندنا في حجيَّة الخبر الواحد بين الأصول والفروع وإن أُسنِد إلى الأكثر الفرق، مع إمكان منعه أيضاً بأنَّ المراد من الأصول التي لا يمكن التمسك فيها بأخبار الآحاد أصول الدين.

ودعوى اعتبار العلم في الأصول **مسلَّمة** إلا أنَّه يكفي الإنتهاء [(١)] إلى العلم بل كلّ مسألة كذلك سوى الإعتقاديَّات، حيث يعتبر فيها الإعتقاد، فلا يكفيها الإنتهاء إلى العلم، بل لابدَّ منه أولاً.

هذا مع أنَّ الأخبار إذا كانت متواترة كانت قطعيَّة في اعتبار المرجِّح في الجملة ولا قائل بالفرق بين المرجِّحات المذكورة في الإعتبار، مع أنَّ مثل موافقة الكتاب ومخالفة العامَّة يمكن القطع [(٢)] باعتبارهما بخصوصهما من جهة كثرة الأخبار الدالَّة عليها، وإذا ثبت ذلك ثبت البقيَّة بعدم القول بالفصل، وعلى فرض عدم الإجماع

---

(١) في نسخة (د): يكفي في الإنتهاء.

(٢) جاء في نسخة (د): يمكن دعوى القطع.

على عدم الفصل فلا ينبغي طرح المرجِّحات بالكليَّة ، **وبالجملة :** ؛ الإنصاف أنَّه لا وقع لهذا الإشكال أصلاً.

ومنها [١]: أنَّ هذه الأخبار كلَّها من قبيل الخطابات الشفاهيَّة ، وهي لا تشمل الغائبين إجماعاً ، إذ الخلاف في الشمول لهم إنَّما هو في خصوص الكتاب من جهة كونه من قبيل تأليف المؤلِّفين ، فلابدَّ في تسرية الحكم إلى الغائبين من ضمٍّ قاعدة الإشتراك الموقوفة على اتحاد الموضوع واتحاد الصنف الغير المتحقق هنا ؛ لأنَّ العمل بالترجيح حكم ظاهري ، وهو يختلف باختلاف الحالات من العجز والقدرة والعلم والظن والشك ، فمن الجائز اختصاص المخاطبين بها لتمكنهم من تحصيل العلم بأحوال الرواة في عصرهم ، وفهم الكتاب والسنَّة وأقوال العامَّة ، والعلم بها غير حاصل لنا ، كيف ؟ وغاية الميسور في حقنا الظن من علم الدراية بصفات الرواة وكونها في بعض أقوى من الآخر ، ومن التفاسير الظن بمعاني الكتاب ، ومن المراجعة إلى كتب العامَّة والخاصَّة الظن بمذاهبهم ، ومن الرجوع إلى التواريخ الظن بمخالفة رأيه[٢] لفتوى فقيه عصره الذي يتقي عنه الإمام ﷺ ، وأين هذا من العلم بهذه الأمور بالحس والوجدان ؟ فكيف يحكم باشتراكنا مع المخاطبين المنفتح لهم باب العلم والظن[٣] المتاخم له أو الأقوى ممَّا يحصل لنا ، وأيضاً من الواضح اختلاف حال الروايات عندهم وعندنا من حيث قلَّة الوسائط وكثرتها، فالموضوع من هذه الجهة أيضاً مختلف ، فلا يمكن التمسك بقاعدة الإشتراك .

ودعوى : أنَّه إذا لم يمكن العلم قام الظن مقامه .

مدفوعة : بأنَّ ذلك فرع كوننا مكلَّفين في الواقع بالعمل بهذه المرجِّحات ، وهو أول الدعوى . .

كذا قال[٤] بعض الأفاضل ، واعتمد على هذا الإشكال في طرح الأخبار

---

(١) أي من الإشكالات التي أوردوها على روايات المرجحات .
(٢) في نسخة (د) : الرواية .
(٣) في نسخة (د) : أو الظن .
(٤) في نسخة (د) : قاله .

المذكورة [١].

أقول :

أولاً : إنَّ جملةً من الروايات دالَّة على الترجيحات المذكورة بطريق بيان الحكم الوضعي الغير المخصوص بالمخاطبين ، مثل قوله في المقبولة «الحكم كذا» ، وقوله «ينظر إلى كذا» وقوله «لا يلتفت إلى كذا» .. ونحو ذلك .

ودعوى أنّها أيضاً تكاليف **كماترى** ، فهي من قبيل قوله **الماء طاهر** وقوله (تعالى)[٢] **﴿لِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلبَيْتِ﴾** [٣] .. ونحو ذلك ، وفي بعض الروايات **«ما خالف كتاب اللَّه فلم نقله»** [٤].

وثانياً : إنَّ الخطابات المذكورة فيها من قبيل الكنايات فلا يكون المقصود إلا بيان أنَّ الحكم كذا ، من غير نظر إلى شخص دون شخص ، فقوله (عليه السلام)[٥] **«خذ ما وافق الكتاب»** في قوَّة قوله (عليه السلام)[٦] الحكم كذا ، وهذا معلوم لمن كان متتبعاً في الأخبار ، ولذا ترى[٧] أنَّه كثيراً ما يعدل عن الخطاب إلى الغيبة أو عن الغيبة إلى الخطاب، ولعمري إنَّه من الواضحات .

وثالثاً : إنَّ الإحتمال المذكور ممَّا لا اعتناء به ، والإجماع منعقدٌ على اشتراكنا مع المخاطبين في كل حكم شرعي كان ثابتاً في حقِّهم ، واشتراط اتحاد الصنف إنَّما هو إذا علم أنَّ الموضوع في ذلك الزمان كان مقيَّداً بعنوان مفقود في الغائبين ، وإلا فمقتضى إطلاق أدلَّة الاشتراك من الإجماع ـ حيث إنَّه منعقد على القاعدة الكليَّة ومعقده عام ـ وغيره من الأخبار مثل قوله (صلى الله عليه وآله)[٨] **«حكمي على الواحد حكمي على**

---

(١) حكى هذا الإعتراض في الفصول الغرويَّة : ص ٤٢١ .
(٢) أثبتناها من نسخة (د) .
(٣) آل عمران : ٩٧.
(٤) في نسخة (د) : أقله .
(٥) أثبتناها من نسخة (د).
(٦) أثبتناها من نسخة (د) .
(٧) في نسخة (د) : نرى .
(٨) أثبتناها من نسخة (د) .

الجماعة»(١) وقوله ﷺ **«وليبلغ الشاهد الغائب»**(٢)، وقوله ﷺ **«حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة»**(٣) هو أنّه إذا كان للحاضرين بما هم مكلفون حكم فالغائبون مثلهم، هذا إذا لم يكن للدليل المثبت للحكم في ذلك الزمان إطلاق ينفي اعتبار ذلك القيد، وإلا فيصير الأمر أظهر.

والحاصل: أنَّ أمثال هذه الإحتمالات لو منعت عن التمسك بالقاعدة ورد الإشكال بالنسبة إلى الأصول العمليّة مثل الاستصحاب.. ونحوه، فإنَّ قوله ﷺ **«لا تنقض..»** خطاب لزرارة، ويحتمل أن يكون عمله بالإستصحاب عند الشك من جهة قلّة مشكوكاته، وكون غالب المسائل معلوماً عنده، بخلاف أهل زماننا، وكذا بالنسبة إلى ما دلَّ على حجيَّة خبر الواحد؛ لاحتمال كون وجه الحجيَّة في حق (٤) المخاطبين إمكان تحصيلهم العلم بالعدالة والضبط.. ونحو ذلك ممّا لا يحصل لنا، وكذا الكلام بالنسبة إلى احتمال قلّة الوسائط وكثرتها، بل ما نحن فيه نظير مسألة حجيّة الخبر الواحد بعينها.

ورابعاً: إنَّ العمل بالترجيح ليس من الأحكام الظاهريَّة؛ إذ ليس الغرض تعيين الحجَّة المشبوهة (٥)؛ لأنَّ المفروض أنَّ كلاً من الخبرين واجد لشرائط الحجيَّة فلا واقع مجهول (٦) يراد تعيينه بل الغرض إثبات حجيَّة أحدهما فعلاً دون الآخر، فهو نظير مسألة حجيَّة الخبر الواحد، ومن المعلوم أنّها ليست من الأحكام الظاهريَّة مع أنَّ اعتبار اتحاد الصنف لا فرق فيه بين الأحكام الواقعيَّة والظاهريَّة، نعم الأحكام الظاهريَّة تتفاوت في الغالب بالأمور المذكورة، ومجرَّد هذا لا يكفي في الفرق.

وخامساً: إنَّ تحصيل العلم بالمرجِّحات المذكورة يمكن لنا أيضاً، غاية الأمر ندرته ففي صورة العلم لا فرق بيننا وبينهم، واتحاد الصنف حاصل.

---

(١) عوالي اللئالي: ١ / ٤٥٦ حديث ١٩٧.
(٢) المصدر السابق.
(٣) الكافي: ١ / ٥٨ باب البدع والمقاييس حديث ١٩.
(٤) العبارة في نسخة الأصل: كون الحجيَّة في وجه المخاطبين، فأصلحناها من نسخة (د).
(٥) في نسخة (د): المستبهة.
(٦) في نسخة (د): للمجهول.

وأمَّا قلَّة الوسائط وكثرتها فلا دخل لها قطعاً ، خصوصاً مع أنَّ الملحوظ كلّ واسطةٍ واسطة إذ يراعى المرجِّحات المذكورة بالنسبة إلى كلِّ واحدٍ من الرواة ، فكأنَّه هناك أخبار عديدة بلا واسطة ، هذا مع أنَّا نمنع ندرة حصول العلم خصوصاً بالنسبة إلى موافقة الكتاب والسنَّة ، حيث إنَّ المدار على موافقة عموماتها، وهي غير محتاجة إلى الرجوع إلى كلمات المفسرين ، وكذا بالنسبة إلى مخالفة العامَّة ؛ فإنَّ المراد مخالفتهم في الجملة لا مخالفة جميعهم كما عرفت ، وهذا يمكن العلم به غالباً **واحتمال** كون الخبر الآخر أيضاً مخالفاً لبعضهم **مدفوع** بالأصل ، فتدبَّر .

وبالجملة : الإنصاف عدم وقع لهذا الإشكال أيضاً .

ومنها : أنَّ هذه الأخبار معارضة بأخبار التوقف والتخيير ، فلا يجوز الأخذ بها إلا بعد علاج التعارض ، وهو إمَّا بترجيح هذه سنداً من حيث اعتضادها بالشهرة أو من جهة الأكثريَّة أو بترجيحها دلالةً من حيث أخصيَّتها ، والأخذ بها أول الدعوى والرجوع إلى هذه الأخبار في وجوبه دورٌ واضح ، **ودعوى** خروج الترجيح الدلالي عن محلِّ الكلام هنا أو كونه إجماعيَّاً من حيث هو **ممنوع** ، بل النزاع في المقام أعم ولذا يذكرون المرجِّحات المتنيَّة ممَّا يرجع إلى الدلالة في عدد المرجِّحات ، وكونه إجماعيَّاً ممنوع ، **ودعوى** عدم صدق التعارض على العام والخاص المطلقين أيضاً ممنوعة .

والجواب واضح : إذ لا إشكال في تقديم الجمع الدلالي خصوصاً في مثل العام والخاص ، بل خروجهما عن التعارض عرفاً ، وعن محلِّ الكلام في المقام ، وذكر المرجِّحات المتنيَّة لا يقتضي دخول العام والخاص المطلقين [1] في النزاع ، وعلى فرضه لا إشكال في ضعفه فمجرَّد النزاع لا يكفي بعد القطع بوجوب الجمع ، ولعمري إنَّه من الواضحات مع أنَّه يمكن أن ترجح هذه الأخبار بالشهرة والإجماع على الأخذ بالترجيح لا من جهة هذه الأخبار حتى يكون دوراً ، بل لأنَّ إطلاقات التخيير حينئذٍ تصير موهونة من حيث هي ، وخارجة عن الحجيَّة .

ومنها : أنَّ هذه الأخبار بعضها يعارض بعضاً ، والنسبة عموم من وجه ؛ وذلك لأنَّ

---

(١) جاءت العبارة في نسخة (د) : العام والخاص والمطلق والمقيد في محل النزاع . .

في بعضها الأخذ بمخالف العامَّة ولو كانت هناك موافقة الكتاب بالنسبة إلى الخبر الآخر، وبعضها بالعكس، بل وكذا إطلاق فقرات المقبولة والمرفوعة بالنسبة إلى كل واحدٍ من المرجِّحات؛ إذ هما تدلان على وجوب الأخذ بالمشهور مثلاً مطلقاً سواء كان هناك [١] شهرة أم لا، فيتعارضان في صورة كون أحد الخبرين أشهر وأحدهما موافقاً للكتاب .. وهكذا.

والجواب:

أولاً: إنَّ ذلك غاية سقوط الأخبار في مادة الإجتماع، ويكفي الأخذ بها في مادة الإفتراق، وهي صورة التساوي من جميع الجهات إلا من حيث صفات الراوي أو الشهرة والشذوذ أو نحو ذلك، **ودعوى** ندرة الفرض المذكور فيلزم حمل المطلقات على الفرد النادر وهو بعيد **مدفوعة** بمنع الندرة كما لا يخفى على الممارِس.

وثانياً: إنَّ هذا الإشكال لا يرد على مثل المقبولة والمرفوعة ممَّا اشتمل على جلِّ المرجِّحات؛ إذ لو أخذنا بالترتيب المذكور فيها فلا إشكال؛ لأنَّ مقتضاه الأخذ بالشهرة مثلاً وإن كان سائر المرجِّحات مع الخبر الآخر، ولو لم نأخذ بالترتيب فيجب حملها على كون المقصود تعداد المرجِّحات، فليس لكلِّ واحدٍ من الفقرات على هذا التقدير إطلاق حتى تحصل المعارضة، نعم صورة التعارض خارجة عنها وللكلام فيها مقام آخر وسيأتي استفادة كون المدار على أقوائيَّة أحد الخبرين فيجب حينئذٍ الأخذ بالأقوى من الترجيحين المتعارضين.

وبالجملة: مع الإغماض عن ذلك فغاية الأمر سقوط الأخبار الدالَّة على الأخذ بواحد من المرجِّحات من جهة المعارضة، ولا يضرنا ذلك؛ إذ هي منها ما هو مختصٌّ بالأخذ بمخالف العامَّة، ومنها ما هو مختصٌّ بالأخذ بموافق الكتاب، ومنها ما هو مختصٌّ بالأخذ بالاحدث وسقوط الاولين غير مضرٍّ؛ لوجود المقبولة وكفايتها في وجوب الأخذ بالمرجحين المذكورين.

وأمَّا الثالث؛ فوجه الإقتصار فيه على الأحدثيَّة كون المفروض أنَّ الراوي علم

(١) جاء بعدها في نسخة (د) هكذا: موافقة للكتاب أو لا، وما دلَّ من فقرة المقبولة على الأخذ بموافق الكتاب أيضاً مطلق أعمّ من أن يكون هناك..

بصدور الخبرين كلاهما فلا محل هناك للأخذ بسائر المرجِّحات ، ففي مورد يجب الإقتصار على هذا المرجِّح مع أنَّه يرجع إلى الأخذ بمخالف العامَّة ، فتأمَّل .

هذا مع إمكان حمل الأخبار المذكورة على بيان الأمر الفلاني مرجح[١] في الجملة ، من غير نظر إلى نفي سائر المرجحات ، ووجه الإقتصار كون ذلك مورداً لابتلاء السائل ، وله غالباً ، بل مَن نظر في الأخبار المذكورة بعين الإنصاف لا يتأمَّل في ذلك ؛ إذ ليس شيء من الأخبار المذكورة آبياً عن ذلك ، فلا يستفاد منها أزيد من مرجحيَّة الأمر الفلاني ، فعليك بالتأمُّل والمراجعة .

ومنها : أنَّ الأخبار المذكورة مختلفة غاية الإختلاف ؛ ففي بعضها[٢] اقتصر على واحدٍ من المرجِّحات ، وفي بعضها على اثنين ، وفي بعضها على ثلاثة ، وفي بعضها على أزيد مع اختلافها في الترتيب أيضاً ؛ ففي بعضها أمر بالتوقف أولاً ، وبعضها أمر به في آخر الأمر ، وبعضها أمر بالتخيير بعد فَقْدِ واحدٍ منها[٣] ، وبعضها لم يذكر التخيير والتوقف ، هذا مع ورود المطلقات بالتخيير أو التوقف ، ومثل هذا الاختلاف الفاحش لا يناسب كون الأخذ بالمرجِّح واجباً ، فيجب حملها على الإستحباب نظير أخبار البئر ، كيف ؟ ولو حملت على الوجوب لزم تأخير بيان المطلقات الدالَّة على التخيير عن وقت الحاجة ؛ إذ الظاهر أنَّ سؤال السائلين كان في زمان حاجتهم مع أنَّ اللازم ورود رواية مشتملة على جميع الترجيحات وليس .

وبالجملة ؛ مقتضى قاعدة المطلق والمقيَّد وإن كان الأخذ بالمقيَّد وتقييد المطلقات بكلٍّ واحد من الأخبار المشتملة على المرجِّحات إلا أنَّه في مثل المقام يعدُّ[٤] من المتعارضين ؛ إذ المطلق إذا كان وارداً في زمان الحاجة يكون كالنص في جميع أفراده ، فهذا الإختلاف[٥] ـ بضميمة كون المطلقات في مقام الحاجة ـ يمنع

---

(١) جاءت العبارة في نسخة (د) هكذا : على بيان أنَّ الأمر الفلاني مرجِّح .
(٢) في نسخة (د) : فبعضها. وهكذا ما سيأتي من قوله ففي بعضها .
(٣) في نسخة (د) : واحد منها معيناً .
(٤) في نسخة (د) : يُعَدَّان .
(٥) في نسخة (د) : فهذا الإختلاف الفاحش .

من كون التقييد وجوبياً [١].

والجواب : إنَّ هذا الاختلاف موجود في غالب المسائل ، فلا يكون مضرّاً ؛ إذ بناء الأئمة عليهم السلام في بيان الأحكام على ذلك ، وكون جميع موارد الأخبار مقام الحاجة بالنسبة إلى جميع المرجحات ممنوع ، مع أنَّ الخبر المشتمل على كلِّ المرجحات أو جلِّها موجودٌ وهو المقبولة والمرفوعة ، مع إنَّ المراد من المطلقات إن كان مطلقات التخيير فهي كسائر المطلقات في سائر الموارد ، وإن كان مطلقات الأخذ ببعض المرجِّحات فقد عرفتَ أنَّها في مقام الإهمال ، وأنَّ الأمر الفلاني مرجِّح في الجملة ، ولعلَّه كان مورد حاجة السائل خصوص ذلك المرجح ، خصوصاً مع كونه الفرد الغالب مطلقاً أو بالنسبة إلى ذلك الزمان .

ومنها : ما ذكره بعض الأفاضل قال [٢]: إنَّ المستدلّ بهذه الأخبار إن أراد إثبات المرجِّحات المنصوصة بعناوينها المخصوصة ففيه أنَّها متعارضة وحملها على صورة التساوي من سائر المرجحات بمعنى الأخذ بها في مادة الإقتران فقط بعيدٌ ؛ لأنَّه حمل للإطلاقات على الفرد النادر ، ومستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة ، وإن أراد إثبات الترجيح على سبيل الإطلاق فهي قاصرة عن ذلك إلا بتنقيح المناط الممنوع على المدَّعى ، بل مقتضى إطلاقها اعتبار هذه المرجِّحات مطلقاً أفادت الظن أم لا ، وهذا ينافي البناء في الترجيح على مطلق الظن ، نظير منافاة إثبات حجيَّة الأخبار بحجيَّة مطلق الظن حال الإنسداد ؛ فلابدَّ لمن لا يقتصر على هذه المرجِّحات من توجيه الأخبار بما يرجع إلى الظن بالترجيح [٣] مطلقاً .

ومن هنا يظهر أنَّ ترديد بعض الأجلَّة ـ بعد نقل الأخبار في كون اعتبارها تعبداً محضاً أو منوطاً بإفادتها مطلق الظن أو ظناً مخصوصاً ـ من ظهور الأخبار [٤] في الإقتصار عليها ، ومن دلالة فحواها على إناطة الترجيح بالظن ليس في محلّه ؛ لأنَّه

---

(١) المقصود من صوغ هذا الإشكال أن تكون نتيجة المنع من كون التقييد وجوبياً هي حمل الترجيح بالمرجِّحات على الإستحباب .

(٢) بدائع الأفكار : ٤٣٦ .

(٣) من قوله «حال الإنسداد» إلى قوله «بالترجيح» لا يوجد في نسخة (د) .

(٤) من قوله «في كون اعتبارها» إلى قوله «الأخبار» لا يوجد في نسخة (د) .

كلام من يقتصر على هذه المرجِّحات خاصة ولا يتعدّى إلى غيرها ، كما هو ظاهر الوافية ؛ فإنَّ له أن يردِّد في ذلك لا[١] من يتعدى عنها إلى غيرها ، فصدور مثل ذلك عنه ناشٍ عن سهو القلم ؛ إذ بعد البناء على التعدي لابدَّ من الخروج عن ظاهرها وحملها على ما يرجع إلى العمل بمطلق الظن في باب الترجيح ، واحتمال إمكان الجمع بين الأمرين بأن يقال : أمَّا الترجيح بغير هذه المرجِّحات المنصوصة فهو منوط بالظن ، وأمَّا هي فبأحد الوجوه الثلاثة في غاية الفضاحة[٢] والبشاعة ، بل مقطوع بفساده ، ومدفوع بالإجماع كما لا يخفى ، انتهى .

أقول :

أولاً : يمكن التخصيص ، وقد عرفتَ الجواب عن التعارض .

وثانياً: التعميم ومنعه ليس في محلِّه كما سيأتي ، لا بمعنى أنَّه المدار على الظن بالواقع ، بل المدار على ما يوجب قوَّة أحد الخبرين في طريقيَّته ، وهذا مستفاد من الأخبار بحملها على تعداد المرجحات ، وكونها من باب المثال ، ولعلَّ هذا أي كونها من باب المثال عدم استقصاء جميع المرجحات واقتصار بعضها على واحد أو اثنين مع إنَّه سيأتي[٣] أنَّ جملة من فقرات الروايات تدل على التعميم من غير حاجة إلى تنقيح المناط ، وكون مقتضى إطلاقها اعتبار هذه المرجِّحات وإن لم تفد الظن لا يقتضي عدم التعميم ، إذ لا يعتبر في الترجيح بها بناء على التعدي حصول الظن فعلاً ، فنحن نعمم إلى ما يكون من سنخها ممَّا يوجب قوَّة الطريق ، لا إلى مطلق الظن ، وفي مقام المعارضة نقول : المدار[٤] على الأقوى ، لا في الظن الفعلي بل في الطريقيَّة .

ثمَّ إنَّ تنظيره المقام بإثبات حجيَّة الأخبار بحجيَّة مطلق الظن كما ترى ! إذ لا يريد المتعدي أن يُثبِت اعتبار خصوص هذه المرجِّحات خاصَّة بما دلَّ على حجيَّة الظن ،

---

(١) في نسخة (د) بدل كلمة «لا» يوجد «أما» .

(٢) في نسخة (د) : الفضاعة .

(٣) يأتي في : ٤٦٧ ، ٤٩٢ - ٤٩٣ .

(٤) في نسخة (د) : أنَّ المدار .

بل يريد إثبات [١] حجيَّة مطلق الظن[٢] من الأدلَّة الدالَّة على حجيَّة خبر الواحد، مثل أن يُقال: يستفاد من قوله ﷺ خذ بقول فلان لأنَّه ثقة، أنَّ المدار على مطلق الوثوق بالواقع، فما ذكره ناظر إلى ما صنعه صاحب المعالم، حيث استدلَّ على حجيَّة خبر الواحد بدليل الانسداد، وأنت خبيرٌ بأنَّ المقام ليس كذلك، ثمَّ إنَّ ما نقله عن صاحب الفصول [٣]، ليس كما نقله فإنَّه ـ بعدما ذكر الأخبار ـ قال: هل التعويل على هذه الوجوه تعبُّدي، ولو لإفادتها الظن ظناً مخصوصاً، أو دائرٌ مدار حصول الظن المطلق بها، حتى إنَّها لو تجردت عن إفادته لم يعول عليها، ولو وجد هناك مرجح آخر أقوى [٤] عُوِّل عليه دونها، وجهان: من الإقتصار على ظاهر الاعتبار ومن دلالة فحواها على إناطة الترجيح بالظن... انتهى.

ولعلَّ نسخة الفصول التي كانت عنده كانت غلطاً، وكان بدل قوله «ولولا فإنَّها» «ولو لإفادتها»[٥] مع أنَّه لا يصير عذراً بعد التصريح بقوله[٦] وجهان.

وكيف كان فصاحب الفصول وإن كان مذهبه التعدي عن المنصوصات، إلا أنَّ غرضه في المقام بيان الوجهين، وفي مقام آخر يختار الثاني [٧]، وهذا لا بأس به، إذ كثيراً ما يقولون: هل الحكم كذا أو كذا؛ وجهان، وفي مقام آخر يختارون أحدهما فهذان الوجهان أو الوجوه ليسا بناءً على عدم التعدي [٨]، بل أحدهما وجهٌ للتعدي والآخر لعدمه.

ومن هنا[٩] يظهر أنَّه بناء على ما ذكره لا يناسب صاحب الوافية الترديد، إذ هو لا

---

(١) في نسخة (د): أن يثبت.

(٢) جاء في هامش نسخة (د) بعد هذا الكلام: في الترجيح من هذه الأخبار فهو نظير ما إذا أُريد إثبات حجيَّة مطلق الظن.

(٣) الفصول الغرويَّة: ٤٢٧.

(٤) في نسخة (د): أقوى منها.

(٥) في نسخة (د) هكذا: وكان بدل قوله «ولو لإفادتها» قوله «أو لإفادتها».

(٦) في النسخة: بعد تصريح قوله.

(٧) في نسخة (د): الوجه الثاني.

(٨) في نسخة (د) بعده: ولا على التعدي.

(٩) في نسخة (د): ومن هذا.

يتعدى ، فلا وجه للإناطة بمطلق الظن عنده ، إذ هو من مذهب من يتعدى ، ثمَّ إنَّه - مع قطع النظر عن كلام صاحب الفصول - يمكن أن يختار الترجيح بهذه المذكورات في الأخبار تعبداً ، والتعدي فيها إلى الترجيحات الأُخَر من دليل آخر لا يحتمل الإخبار على بيان مطلق الظن ؛ فتدبَّر ! .

ثمَّ لا يخفى أنَّ مقتضى هذه الإشكالات - على فرض ورودها - مختلفة في الرجوع إلى أخبار التخيير أو إلى الأصل ، وذلك لأنَّ لازم الإشكال [١] سقوط أخبار الترجيح ، وأمَّا أخبار التخيير[٢] فإن قلنا بقطعيتها فهي غير ساقطة ، فيجوز الرجوع إليها ، وإن قلنا بعدم قطعيَّتها فهي أيضاً [٣] ساقطة ، لأنَّ مسألة التخيير أيضاً أصوليَّة ، والأوجه سقوطها ، لأنَّه لا يمكن دعوى القطع بأنَّ الحكم هو التخيير وإن كان سندها قطعيَّاً من جهة استفاضتها واحتفافها بقرينة الصدق ، وذلك لأنَّ المعتبر في الأصول بناء على اعتبار العلم [......] [٤] العلم بالواقع ، ولا يكفي العلم بالصدور فقط ، وعلى فرض إمكان دعوى العلم بأنَّ الحكم الشرعي هو التخيير فلا يمكن هذه الدعوى إلا في صورة التساوي ، وعدم وجود مرجِّحٍ ما ، وأمَّا معه فلولا الإجماع على عدم التخيير فلا نقطع[٥] به أيضاً كما هو واضح ؛ إلا أن يقال إنَّ الأصول لا تثبت بأخبار الآحاد ، وأمَّا بالخبر القطعي فتثبت ولو كان ظني الدلالة ، وهو كماترى ! إذ الدليل مشترك الورود .

وأمَّا الإشكال الثاني: - فعلى فرض تماميَّته - يستلزم سقوط أخبار التخيير أيضاً ، إذ هي أيضاً من قبيل الخطاب الشفاهي ، واتحاد الصنف غير متحقق ، لاحتمال اختصاص التخيير بمن يمكنه تمييز الأخبار الصادرة عن غيرها غالباً، كما في الحاضرين ، وأمَّا الغائبون فيلزم من تخييرِهِم تخييرُهُم في غالب الموارد ، إذ في

---

(١) في نسخة (د) : الإشكال الأول .
(٢) في نسخة (د) : سقوط أخبار التخيير فإن قلنا بقطعيتها.. .
(٣) الظاهر زيادة كلمة أيضاً هنا ، لأنَّ الحكم هنا عكس الحكم السابق فهناك الحكم بعدم السقوط وهنا الحكم بالسقوط .
(٤) كلمة غير مقروءة ، و في نسخة (د) : فيه .
(٥) في النسخة : تقطع ، وفي نسخة (د) : فلا أقل من عدم القطع به أيضاً .

الغالب لا يمكنهم تمييز الصحيح من السقيم ، ويكون الخبران متساويين عندهم .

وأمّا الإشكال الثالث : فلازمه سقوطهما أيضاً للمعارضة .

وأمّا الإشكال [١] الرابع [٢]: فلازمه سقوط أخبار الترجيح فقط ، فيكون المرجع أخبار التخيير ؛ إلا أن يقال : يستفاد من مجموع الأخبار اعتبار مرجح من هذه المرجحات وإذا لم يكن مُعيَّناً فلازمه عدم التمسك بأخبار التخيير مطلقاً ، إذ الشك ليس راجعاً إلى أصل التقييد ، بل إلى تعيين المقيَّد بعد العلم به ، فلا يمكن التمسك بإطلاقها إلا في غير المرجِّحات المنصوصة .

وأمّا الإشكال الخامس : فلازمه أيضاً بقاء أخبار التخيير ، وكذا الإشكال السادس إذ هما أيضاً راجعان إلى الإشكال الرابع ؛ كما لا يخفى !

---

(١) في النسخة : اشكال .

(٢) في نسخة (د) : لا يوجد كل من الإشكال الثاني ولا الثالث ، ورقم الإشكال الرابع هنا بالثاني في تلك النسخة .

[الإشكالات الموردة على روايات الترجيح]

وأمّا الإشكالات الخاصة ببعض الأخبار؛ فقد أُورِد على المقبولة بوجوه:

منها: أنّها ظاهرةٌ في الحكومة والترافع إلى الحاكم؛ لا بمعنى قاضي التحكيم كما يظهر من الرسالة [(١)]، إذ هي ظاهرة في القاضي المنصوب، كما لا يخفى، بل هي أحد الأدلة على نصب الحاكم الشرعي، وإذا كانت ظاهرة في الحكومة فلا يناسبها التعدد، ولا اختيار كلٍّ من المترافعين حكماً، إذ أمر المرافعة بيد المدَّعي وحملها على صورة التداعي بعيدٌ خصوصاً في مسألة الدَّيْن، إذ الغالب في النـزاع فيه أن يكون أحدهما مُدَّعياً والآخر مُنكِراً، ولا غفلة كل من الحكمين عن مستند الآخر، إذ يعتبر في القاضي الإجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل الأدلة ومعارضاتها، ولا الحكم بعد الحكم، وحملها على صورة حكمهما دفعةً بعيدٌ، ولا تحري المترافعين في مدرك الحكم من الأخبار، والأخذ بالأرجح منهما[(٢)].

ويمكن دفع الأول: بالحمل على قاضي التحكيم وإن كان خلاف ظاهرها، وفيه يجوز التعدد.

ودعوى أنّه حينئذٍ إذا اختلفا يسقطان عن الحكومة فلا وجه للأخذ بأعدلهما، إذ تحكيم الاثنين يقتضي نفوذ حكمهما عند اتفاقهما، فصورة الاختلاف خارجةٌ عن قصد المترافعين.

مدفوعة بإمكان أن يكون مقصودهما من التحكيم العمل بقولهما مطلقاً، من غير نظر إلى اشتراط اتفاقهما، ولا تعيين الحال في صورة اختلافهما، فحينئذٍ يمكن أن يكون الواجب الأخذ بأعدلهما تعبداً.

ومن ذلك يظهر ضعف ما في الرسالة من إيراد هذا الإشكال، مع أنّه جعل الرواية ظاهرة في قاضي التحكيم، إلا أن يقال: إنَّ مراده من لفظ التحكيم الحكومة، لا تحكيم قاضي التحكيم، ويؤيد بعدَ دعواه الظهور في قاضي التحكيم، مع أنّها كالصريحة في المنصوب، ويبعده قوله بعد ذلك في الموضع الأول في التكلم في

---

(١) فرائد الأصول: ٤ / ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) في نسخة (د): منها.

الأخبار: ويمكن التفصي عنه بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم، فيظهر منه مفروغيَّة كون المراد من الرواية قاضي التحكيم، ولعلَّه جعلها ظاهرة في قاضي التحكيم من جهة قوله «**قلت: فإن كان كلُّ رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضيا.. الى آخره**» مع أنَّه لا دلالة له على ذلك كما لا يخفى؛ فتدبَّر!

ويمكن أن يُقَال: إنَّ غَرَضَ السائل أنَّه لو كان هناك حاكمان منصوبان مختلفان فحكم أيُّهما نافذٌ؟ فلا يكون من تعدد الحاكم فعلاً، فيكون المراد من حكومتهما بيان الحكم الشرعي الذي هو مقدمة الحكم بمعنى القضاوة، ومن ذلك يظهر الجواب عن إشكال تعدد الحكم في الواقعة الواحدة، مع أنَّ النافذ هو الحكم الأول.

ويمكن الجواب عنه أيضاً: بمنع نفوذ الأول ولو كان الثاني أفقه وأعدل، فإنَّ المشهور على وجوب كون الحاكم أعلم كالمفتي، فعلى هذا يسأل الراوي عن حكم ما إذا رجعنا أولاً إلى حاكم فحكم بحكمٍ، وثانياً إلى آخر فحكم بخلاف الأول والإمام عليه السلام يقول: إنَّ في صورة الاختلاف ينبغي الرجوع إلى الأعلم والأعدل، ولا يكون حكم غيره نافذاً، فيكون الرجوع إلى الأول إذا كان غير أعلم في غير محله، فلا يكون حكمه نافذاً من هذه الجهة.

ويمكن دفع الثاني: بأنَّ كون أمر المرافعة بيد المدَّعي مُسلَّم إلاَّ أنَّ مورد الرواية تراضيهما بالرجوع إلى الإثنين.

ويمكن دفع الثالث: بمنع منافاة الغفلة، خصوصاً في ذلك الزمان، وباحتمال اطلاع كلٍّ منهما على فساد مدرك الآخر.

ويمكن دفع الخامس بأنَّ المترافعين كانا مجتهدين، كما هو الغالب في ذلك[1] الزمان، فلابأس بإعمالهما المرجحات، وإنَّما لم يرجعا إليها أوَّلاً؛ لأنَّ وظيفة المتخاصمين - ولو كانا مجتهدين - الرجوع إلى ثالث، ولمَّا لم يثمر؛ للاختلاف، رجعا إلى ترجيح المستند.

هذا[2] ولو حملنا الرواية على الرجوع إلى الحاكم الشرعي لأخذ الفتوى، فيكون

---

(١) في نسخة (د): في أهل ذلك...

(٢) لا توجد كلمة «هذا» في نسخة (د).

المراد أنَّ كلاً منهما استفتى عن واحدٍ واختلفا فيما حكما ؛ أي في بيان الحكم الشرعي ، بأن يكون المراد من قوله «رضيا أن يكونا الناظرين في حقهما» أنَّه رضي كل منهما بواحدٍ لا أنَّ كلا منهما رضي بالإثنين ؛ تندفع(١) جميع الإشكالات المذكورة.

والإنصاف أنَّ الرواية غير آبية عن هذا ، فتكون دليلاً على وجوب الرجوع إلى الأعلم والأعدل في صورة اختلاف المفتين ، وإن أبيتَ عن ذلك وحملتها على المرافعة فنقول : يمكن أن يكون المراد أنَّ كل واحدٍ منهما رجع إلى قاضٍ فحكم له والإمام عليه السلام لم يُقَرِّر جواز رجوع كلٍّ منهما إلى من يختار ، ليكون إشكالاً ، بل قال يجب الأخذ بقول الأعلم والأعدل ، ثمَّ إنَّ المحامل التي ذكرنا وإن كانت خلاف ظاهر الرواية ، إلا أنَّه لابأس بها في مقام الحمل وإخراج الرواية عن إشكال خلاف الإجماع .

ومنها : أنَّها قدَّمت صفات الراوي على الشهرة ؛ مع إنَّ عمل العلماء(٢) على العكس ، مع أنَّه على فرض تقدم الصفات على الشهرة لا يمكن القول به في صورة اشتهار المشهور بين مَنْ هو أرجح من راوي غير المشهور في الصفات ، والرواية مطلقة في الأخذ بالصفات ، فهي شاملةٌ للصورة المفروضة ، وأيضاً مقتضاها الرجوع إلى الصفات في الراوي وإن كانت المرتبة الأعلى في السند على العكس ، مع إنَّه لا يمكن(٣) القول به ، خصوصاً إذا كان راوي الآخر في جميع المراتب المتقدمة أرجح في الصفات من راوي الآخر رجح(٤) في هذه المرتبة المتأخرة (٥).

والجواب : أمَّا عن تقديمها الصفات على الشهرة ؛ فبأنَّ الرواية محمولة على تعداد المرجِّحات ، وليس الترتب منظوراً ، مع إنَّه يمكن الالتزام بتقديمها على الشهرة،

---

(١) هذا الفعل واقع في جواب لو ؛ والتركيب هكذا: لو حملنا الرواية...تندفع..

(٢) في نسخة (د) : مع أنَّ العلماء .

(٣) في نسخة (د) : مع أنَّ يمكن القول به .

(٤) في نسخة (د) : الأرجح ـ بدل كلمة الآخر ـ ولا يوجد كلمة «رجح» .

(٥) هكذا في النسخة والمعنى مشوش جداً : ولعلَّ المقصود أنَّ راوي الحديث الآخر المقابل لغير المشهور أرجح في الصفات في جميع مراتبه المتقدمة ، رجح هذا في مرتبته المتأخرة .

خصوصاً مثل الأفقهيَّة ، وليس الإجماع على خلافه ، غاية الأمر أنَّ المشهور على خلافه ، ولا يضر مع إنَّه يمكن منع الشهرة أيضاً ؛ خصوصاً في صورة اجتماع الصفات المذكورة ، كما هو مورد الرواية .

وأمَّا عن الخبرين فبأنَّ الرواية مُنزَّلة على الصورتين المفروضتين ، بل ظاهرة في غيرهما خصوصاً بالنسبة إلى الأخير ، إذ الظاهر عدم وجود الطبقات في مفروض السؤال ، بل المورد نُقِلَ كلٌّ منهما[1] عن الإمام عليه السلام بلا واسطة .

ومنها : أنَّ ظاهرها اجتماع الصفات مع إنَّ كل واحدةٍ منها كافية في الترجيح عند المشهور .

والجواب : إنَّ **الواو** بمعنى **أو** ؛ بقرينة قوله «لا يفضل واحدٌ منهما» مع إنَّ غاية الأمر أنَّ المذكور فيها ذلك ، وأنَّ اجتماع الصفات مُرجِّحٌ ، وأمَّا أنَّه لا يكون كل منهما كافياً فلا يستفاد منها، فيمكن استفادة ذلك من المرفوعة ، أو من دليل آخر، ومن ذلك يظهر الجواب عن إشكال جمعها بين موافقة الكتاب والسنَّة ، ومخالفة العامَّة ، وجعلهما[2] مرجِّحاً واحداً ، مع إنَّ كلاً منها كافٍ ، ولا يمكن جعل الواو بمعنى **أو** ؛ لذكره مخالفة العامَّة فقط بعد ذلك .

ومنها : أنَّ الصفات المذكورة فيها لم تجعل من مرجحات الرواية والراوي ، بل جُعِلَت مرجحاً للحاكم .

والجواب :[3] إنَّ المراد من الحاكم الراوي ، لما قلنا من أنَّ المراد منها الإستفتاء والمفتي في ذلك الزمان كان ينقل الرواية ، ومع الإغماض نقول : اعتبار قول الحاكم إنَّما هو من حيث نقله الرواية ، فيكون الوجه في تقديم الحاكم الأعلم كونه راوياً فتدلُّ على اعتبار الصفات في الراوي أيضاً .

هذا مع إمكان دعوى تنقيح المناط ؛ مضافاً إلى إنَّه على فرض عدم الدلالة لا يضرنا، إذ نستدل على اعتبارها في الراوي أيضاً بدليل آخر مثل المرفوعة ، أو ببناء

---

(١) جاءت العبارة في نسخة (د) هكذا : بل المورد نقل كل منهما الرواية عن الإمام.. .
(٢) في نسخة الأصل ونسخة (د) : جعلها .
(٣) جاء في نسخة (د) : والجواب أولاً .

العقلاء ، ولعلَّ ترك تعرض الإمام عليه السلام لها على فرضه من جهة مركوزيّته في أذهان الناس ، فلا يحتاج إلى البيان .

ومنها : ما عن السيد الشارح للوافية من أنَّ الراوي سأل عن حكم المتعارضين فأجاب الإمام عليه السلام بالترجيح بالصفات ، ثمَّ فرض التساوي فأجاب بالترجيح بالشهرة ، وهكذا . . .

فنقول : إمَّا أن يكون المفروض صورة التساوي من سائر الجهات إلا من جهة الصفات مثلاً ، فيكون الجواب بالترجيح بالصفات في محلِّه ، لكن مع فرض التساوي فيها أيضاً لا وجه للجواب بالأخذ بالشهرة ، بل ينبغي الجواب حينئذٍ بالتخيير أو التوقف ، وإمَّا أن يكون المفروض عدم التساوي من سائر الجهات أيضاً وحينئذٍ فيجب الجواب بالأخذ بالأقوى ظنّاً من المُرجِّحات ، لا خصوص[1] واحدٍ واحدٍ .

والجواب : إنَّ المفروض ليس صورة التساوي ولا التفاضل ؛ بل السؤال عن الحكم مع الإغماض عن جميع الجهات ، أو عمَّا عدا المسؤول أولاً ، والمفروض تساويهما فيه ؛ فلا إشكال ، مع إنَّ الظاهر أنَّ الفرض تعداد الجهات المُرَجِّحات وبيان الجهات ، مع إنَّه على فرض الأخذ بالترتيب المذكور لا وقع للإشكال أصلاً ، إذ في صورة التفاضل من سائر الجهات أيضاً يجب الأخذ بما قاله الإمام عليه السلام .

هذا وحكي عنه أنَّه جعل هذا الإشكال منشأً لحمل الأخبار على الإستحباب أيضاً ؛ [مع أنّه وارد على الإستحباب] [2] كما لا يخفى !.

ومنها : أنَّها أمرت في آخرها بالإرجاء ، مع إنَّ الحكم هو التخيير .

والجواب : إنَّ ذلك لا يضرنا ؛ لأنَّ عدم العمل ببعض الخبر لا يستلزم طرحه ، ومن ذلك يظهر أنَّه لو لم يمكن الجواب عن بعض الإشكالات المذكورة أو تمامها فلا يضرُّ في ظهورها في وجوب الترجيح بالأمور المذكورة ، ولا توجب وهناً فيها فتدبَّر.

وَيَرِدُ على المرفوعة : أنَّها ضعيفة السند بالرفع ، مع إنَّ صاحب الحدائق[3] طعن

---

(١) في النسخة : مخصوص ، والصواب ما ذكرنا .

(٢) كتبت في هامش النسخة ، وهي مثبتة في نسخة (د) .

(٣) هو المفقيه الكبير الشيخ يوسف البحراني ، وفي المتن وقع اشتباه بأن كتبت «بق» ولكن لا ←

في كتاب الغوالي وفي صاحبه(١) ، فلا تصلح للحجيَّة ، وأيضاً يرد عليها الإشكال الأخير الوارد على المقبولة .

والجواب : أمَّا عن الإشكال الأخير فبما مرَّ ، وأمَّا ضعف السند فبإمكان دعوى جبرها بالشهرة ، وبكون مضامينها مطابقة للمقبولة وسائر الأخبار ، إلا أن يقال إنَّ الشهرة تطابقيَّة لا استناديَّة ، ومطابقة المضامين لا تثمر في الحجيَّة ، وهو كذلك إلا أنَّا نقول إنَّا لا نحتاج إليها(٢) إلاَّ في الترجيح بالاحتياط وإلا فسائر مضامينها موجودة في المقبولة وهي كافيةٌ ؛ نعم هي مؤيدةٌ للمقبولة ؛ نعم يبقى الإشكال في الترجيح بصفات الراوي ؛ إذا خصَّصنا الصفات في المقبولة بالحاكم ، إذ الدليل عليها منحصرٌ في المقبولة والمرفوعة ، فبعد عدم حجيَّة المرفوعة وعدم دلالة المقبولة ؛ يبقى اعتبارها في الراوي بلا دليل ، إلا أنَّك قد عرفتَ استفادة ذلك من المقبولة ، مضافاً إلى كفاية بناء العقلاء في اعتبارها، بل الإجماع العملي ، بل الأخبار المذكورة بناء على التعدي عن المُرجِّحات فيها، بحملها على المثاليَّة(٣).

ويرد على أخبار رسالة القطب ما في المناهج (٤) من عدم ثبوت الرسالة عنه

والجواب :

أولاً : إنَّه يكفينا نقل صاحب(٥) الوافية(٦) فإنَّ كلامه ظاهر في كون الرسالة منه ،

⊃

يوجد من كتب الرجال أو كتب الفقه ما يرمز له بهذا الرمز ، ثمَّ عثرنا على ما ذكره في كتاب الحدائق ، فراجع الكتاب المذكور : ١ / ٩٣ ، و طبع ايران ص ٩٩ .

(١) كتاب غوالي اللئالي ؛ للشيخ محمد بن أبي جمهور المولود سنة ٨٣٨ هـ والمتوفى أوائل القرن العاشر ؛ راجع مقدمة كتاب كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين ـ طبع مؤسسة أم القرى / سنة ١٤٢٢ هـ ، والمقصود الطعن على طريقة الرجل في كتابه هذا من حيث الجمع للروايات غثها وسمينها ، لا الطعن في ذات الرجل .

(٢) في نسخة (د) : إليهما .

(٣) المقصود بالمثاليَّة : التمثيل بمعنى أنَّ ما ذكر فيها بغرض ذكر بعض الأمثلة والمصاديق للكلي ليس إلا .

(٤) منهج المقال للميرزا محمد بن علي الاسترابادي المتوفى سنة ١٠٣٨ هـ :

(٥) في نسخة (د) : نقل مثل صاحب الوافية .

(٦) الوافية : ٣٢٥ .

لأنّه نقلها عن رسالته بعنوان المُسلميَّة [١].

وثانياً: لا حاجة إليها ؛ لأنَّ كل ما فيها موجود في المقبولة إلا الترجيح بمخالفة أخبار العامَّة ، ويمكن درجه في مخالفة العامَّة بدعوى أنَّ المخالفة لهم أعمُّ من المخالفة لأقوالهم أو لأخبارهم ، هذا إذا لم يعاملهم[٢] بالخبر الذي ينقلونه ، وإلا فهي هي بعينها.

ويرد على الأخبار الدالَّة على الترجيح بموافقة الكتاب بأنَّ موردها خارجٌ عن مقامنا، وذلك لأنَّ المقصود في المقام أنّه إذا تعارض خبران ،كلٌّ واحدٍ منهما حجَّة في حدِّ نفسه ، وكان أحدهما موافقاً لعموم الكتاب أو إطلاقِهِ يُقدَّم على الآخر ، وهذه الأخبار تدلُّ على أنَّ مخالف الكتاب باطلٌ وزخرف [٣]، وأنَّ رسول اللّه ﷺ لم يَقُلْهُ[٤] ، فيكون موردها ما إذا كان خبر المخالف خارجاً عن الحجيَّة من حيث هي ، من جهة مخالفته لصريح الكتاب ، فيكون من معلوم الكذب .

والجواب : إنَّ ما كان منها متضمناً للتعبيرات المذكورة فكما ذكر ، إلا أنَّ مثل المقبولة وغيرها ممَّا ليس دالاًّ إلا على تقديم الموافق يكون دليلاً على المطلب ويكفي ، إذ لا منافاة بينها حتى تحمل المقبولة أيضاً على الصورة المفروضة ، و وحدة السياق أيضاً ممنوعةٌ ، فيكون الخبر المخالف للكتاب قسمين :

[-] قسم يكون مخالفاً لصريحه ، وهذا ليس حجَّة من حيث هو .

[-] وقسم يكون مخالفاً لعموماته وإطلاقاته ، بحيث لولا المعارض لكنَّا نخصص الكتاب أو نقيِّده به ، وهذا حجَّة من حيث هو ، إلا أنّه في مقام المعارضة يقدم غيره عليه ، والأخبار المذكورة طائفةٌ منها دالَّة على الأول وطائفةٌ منها دالَّة على الثاني .

ويمكن أن يُرادَ مِن كلٍّ من الطائفتين القدر المشترك : بأن يكون المراد أنَّ المخالف يُطرح لعدم حجيَّته فعلاً ، إلا أنَّه في بعض المخالفات ليس حجَّة من حيث هو أيضاً ، وفي بعضها حجَّة من حيث هو ؛ لكنَّه ليس حجَّة فعليَّة إذا عارضه غيره ،

---

(١) علاوة على هذا نقل صاحب الوسائل عن الرسالة كذلك .

(٢) في نسخة (د) : إذا لم يعمل عملهم.. .

(٣) تقدم تخريجها .

(٤) تقدم تخريجها وسيأتي .

لكنّه بعيد .

ويرد على أخبار الأحدثيّة أنَّ موردها ما إذا كان الخبران معلومي الصدور ، فلا تدلُّ على كون الأحدثيّة مُرجِّحة في مقامنا من الأخبار الظنيّة الصدور .

والجواب :

أولاً : إنَّ خبر المعلّى أعمُّ ؛ لأنَّ قوله «**إذا جاء حديث**» أعمُّ من المعلوم والمظنون وقوله في الجواب «**حتى يبلغكم**» أيضاً أعمّ من البلوغ المعلوم والمظنون ، ولا يضر كون مورده ما إذا كان أحدهما عن إمام والآخر عن آخر ، بعد اتحاد المناط ، فلا فرق بين كونهما عن إمامين عليهما السلام أو إمام عليه السلام واحد ، مع إنَّ قول الكليني في حديث آخر «**خذوا بالأحدث ..**» حرفياً فرض المناط الأحدثيّة فتأمل !(١)

وثانياً : نقول : يمكن أن يقال إذا وجب الأخذ بالأحدث في المعلومين فكذلك في المظنونين ، بعد شمول دليل الحجيّة لكليهما، إذ الترجيح المذكور كأنّه نوعُ جمعٍ بين الخبرين ، فيكون كما إذا ورد أنّه يجب تقديم الخاص على العام إذا أخبرتك بحديث في العام ، وأخبرتك بآخر في عام آخر ، يفهم منه أنَّ هذه قاعدة العامّ والخاص من غير فرقٍ بين القطعيين والظنيين .

والحاصل : أنَّ المستفاد من الأخبار المذكورة أنَّ الواجب في الخبرين المتعارضين إذا كان أحدهما أحدث الأخذ به مطلقاً.

ويرد على الأخبار الدالّة على الأخذ بما خالف العامّة أنَّ مقتضى الجمع بينها وبين خبر سماعة المنقول عن الإحتجاج : أن يُقَيَّد هذا الترجيح بما إذا لم يمكن التوقف والاحتياط ؛ لأنّه خصَّص الأخذ بمخالف العامّة بذلك ، فلا يكون هذا المرجح في عرض سائر المرجحات ، وإن ضممنا إلى ذلك عدم القول بالفصل بين المرجحات في كونها مطلقة أو بعد عدم إمكان الإحتياط ، فيكون إشكالاً على الجميع .

والجواب : إنَّ هذا الخبر يجب طرحه من هذه الجهة ؛ لعدم مقاومته لسائر الأخبار ، ويمكن حمله على الندب ، فلا إشكال .

---

(١) جاءت العبارة في نسخة (د) هكذا : يمكن أن يقال فيه إنّه جعل الأحدثيّة فتأمل .

وأمَّا الإشكالات الواردة على بعض المرجحات المذكورة : فقد أورد على الترجيح بالأصدقيَّة والأورعيَّة والأعدليَّة : أنَّ هذه الصفات لا توجب إلا الأقربيَّة إلى الصدور [١]؛ مع إنَّ المقصود في الترجيح الأقربيَّة إلى الواقع .

وفيه منع ذلك ؛ فإنَّ المقصود قوَّة أحد الخبرين في الطريقيَّة ، ومن المعلوم حصولها بها، وليس المناط القرب إلى الواقع حسبما عرفتَ سابقاً ، مع إنَّها من حيث هي توجب الأقربيَّة إلى الواقع أيضاً ، لأنَّ الأقربيَّة إلى الصدور أقربيَّة إلى الواقع ، إلا أن يُعَارض في خصوص مقامٍ بما يوجب أقربيَّة الآخر من جهة أخرى ، والكلام في صورة تساوي الخبرين من سائر الجهات ، فإذا كانا في احتمال التقيَّة وغيرها من الجهات متساويين ، وكان راوي أحدهما أعدل فلا شكَّ أنَّه أقرب إلى الواقع من حيث إنَّه أقرب إلى الصدور ، مع إنَّه ـ على فرض اختصاص احتمال التقيَّة بخبر الأعدل بأن علم أنَّ الخبر الآخر ليس صادراً على وجه التقيَّة ، واحتمل صدور هذا تقيَّةً ، لا بأن يكون موافقاً للعامَّة من حيث إنَّه أحد المرجحات فيصير من التعارض بين المرجحين ؛ إذ الظاهر إرادة المتكلم ظاهر كلامه ، فيكون مظنون المطابقة للواقع نوعاً ، من حيث إنَّه مظنون الصدور نوعاً ؛ بملاحظة كون راويه أعدل ، لهذا كلِّه بناء على كون المرجِّحات معتبرة من باب الظن .

وأمَّا بناء على تعبُّديتها ـ كما هو مذهب الأخباريَّة وصاحب المناهج ـ فالأمر أوضح ، إذ ليس الملاك القرب إلى الواقع ، ولا القرب إلى الصدور ، ومن هذا الأخير يظهر الجواب عن الإشكال على الترجيح بالأحوطيَّة ، حيث إنَّ موافقة الإحتياط لا توجب قوَّةً في أحد الخبرين أصلاً ، لكنَّ الإنصاف عدم الترجيح به من جهة ضعف المرفوعة ، ولا دليل عليه غيرها.

ودعوى دلالة العمومات الواردة في الإحتياط كليَّةً كما ترى ؛ لأنَّها محمولة على الاستحباب ، بقرينة أخبار البراءة ، مع إنَّ المراد منها الإحتياط في المسألة الفرعيَّة كليَّةً ، لا الأخذ به في الجملة ؛ كما في المقام ، حيث إنَّ مقتضى الترجيح به هو الأخذ بالإحتياط في صورة كون أحد الخبرين موافقاً له ، لا للعمل به مطلقاً ، كما هو مفاد

---

(١) لا توجد في نسخة (د) كلمة «إلى الصدور» .

تلك العمومات ، مع إنَّك قد عرفتَ إمكان[١] كون المراد من المرفوعة الرجوع إلى الإحتياط لا جعله مُرَجِّحاً ، وكيف كان ؛ فالترجيح بالإحتياط إنَّما يتم بناء على تعبديَّة المرجحات ، وتماميَّة المرفوعة من حيث السند والدلالة ، وكِلُّهَا محلُّ منعٍ .

وأُورِد على الترجيح بموافقة الكتاب بأنَّها لا تصلح للمرجحيَّة ، إذ المراد إن كان الموافقة لقطعيَّاته فهذا ممَّا لا يحتاج إلى العرض على الكتاب ؛ لوضوح الحكم حينئذٍ ، وإن كان الموافقة لظواهره المختلف فيها، فهذا لا يناسب ما اشتملت عليه من التأكيد والتشديد ، وأنَّ المخالِف زخرفٌ وباطلٌ ، لا سِيَّما بعد القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد ، وتخصيصه به ، وخصوصاً عند من منع حجيَّة ظواهر الكتاب ما لم يرد تفسيرها في الخبر[٢] ، مع إنَّ الأحكام المستنبطة من الكتاب التي لها تعلُّق بالمقام ليست إلا أقلَّ قليلٍ ، فلا وجه لتقديم العرض عليه ، وإن كان ذلك بالنسبة إلى الآيات الدالَّة على أصالة البراءة والإباحة ، فهي وإن تكثرت فروعها في الأحكام إلا أنَّ مخالفتها ممَّا يوجب التأكيد [٣] المذكور ، بل يجوز مخالفتها بخبر الواحد وغيره ، [ولا] سيَّما عند مَنْ منع من حجيَّتها وذهب إلى التوقف والإحتياط .

وفيه : إنَّ المراد الموافقة لظواهره ولا يضرُّ اختلافهم فيها ؛ فإنَّ المدار على فهم كل مجتهد بالنسبة إلى نفسه ، فلو رأوا[٤] ظهوره في شيء عمل بمقتضاه ، كما في سائر الأمور الواقعيَّة المختلف فيها ، فالمرجِّح الواقعي هو الظهور [٥]، وفي الظاهر المتَّبع نظر المجتهد ، وأمَّا الموافقة لقطعيَّاته فلا تكون من المرجحات ، إذ الخبر المخالِف لها ليس حجَّة في حدِّ نفسه كما عرفت .

والأخبار المشتملة على التأكيدات المذكورة واردة في القسم الثاني فهي خارجة عن المقام.

---

(١) في نسخة (د) : مع أنَّك قد عرفتَ سابقاً .
(٢) كما هو مبنى أكثر الأخباريين .
(٣) في نسخة (د) : ممَّا لا يوجب .
(٤) في نسخة (د) : فلو رأى .
(٥) في نسخة (د) : هو الظهور الواقعي .

ومن ذلك يظهر ضعف ما في الفصول[١] من الجواب بجواز اختيار كل من الوجهين وأنَّ مجرَّد الموافقة للقطعيَّات لا يستلزم عدم الحاجة إلى العرض ، فإنَّ ذلك مُسلَّم إلا أنَّك قد عرفتَ أنَّ الكلام في صورة كون كلٍّ من الخبرين حجَّة في حدِّ نفسه ، هذا ولا فرق فيما ذكرنا من العرض على الظواهر ـ أي العمومات والإطلاقات ـ بين القول بحجيَّة الظواهر وعدمها، إذ يمكن أن يكون الشيء مُرجِّحاً مع عدم حجيَّته ؛ كالشهرة وأيضاً لا فرق بين القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وعدمه ، إذ على القول بالعدم لا يخرج الخبر من حيث هو عن الحجيَّة حتى يخرج عن المقام وإن كان لولا المعارض لا يُخصَّص الكتاب به ؛ فتأمَّل !

ثمَّ إنَّ ما ذكره من قلَّة الآيات المتعلقة بالمقام ممنوع ، إذ لا يخفى كثرة العمومات المستنبطة منها الأحكام ، مع إنَّ القِلَّة لا تستلزم عدم المرجحيَّة في ذلك المقدار ، أو عدم تقدم هذا الترجح على بقيَّة المرجحات بناء على تقدمه وهذا واضح .

ومن ذلك يظهر حال سائر ما ذكر في الإشكال ، وعليك بالرجوع إلى الفصول فإنَّه أوضح المطلب كمال الإيضاح ، وأفصح عن دفع الإشكال كل إفصاح ، وتمام ما ذكر إلا ما أومأنا إليه ؛ فتدبَّر !

وأَوْرَد في المناهج [٢] على الترجيح بموافقة السُّنَّة بأنَّ المراد من السنَّة الطريقيَّة[٣]، لعدم ثبوت النقل في لفظ السُّنَّة ، وهي غير معلومة إلا من جهة الإجماع أو الحديث ، والأول إذا تحقق لم يكن الخبر المخالِف حجَّةً ، لكونه مخالفاً للإجماع ، والحديث لا يفيد هنا لاختلافه .

وفيه : إنَّ المراد من السنَّة الأخبار النبويَّة العامَّة والمطلقة ، وعلى فرض كون المراد منها الطريقيَّة[٤] فالمراد الطريقة المعلومة والمظنونة على (نحو)[٥] العموم ، وحينئذٍ فإذا علمنا ورود عامٍّ عن النبي ﷺ، أو نقل لنا بخبر الواحد وكان هناك خبران

---

(١) الفصول الغرويَّة : ٤٢٤ .
(٢) لم نعثر عليه في مناهج الأصول للفاضل النراقي .
(٣) في نسخة (د) : الطريقة .
(٤) جاءت في نسخة (د) : الطريقة .
(٥) أضفناها من نسخة (د) .

متعارضان خاصّان : أحدهما يوافق ذلك العموم ؛ نقول بوجوب تقديمه كما في موافق الكتاب وهذا واضح ، وكذا المراد من موافقة أحد الخبرين لأخبارهم المعلومة ، فإنَّ المراد موافقته لعموماتها ، فإذا كان هناك عامٌّ منقول عن أحد الأئمة عليهم السلام على وجه القطع مثل قوله عليه السلام **«لا يحلُّ مال امرىءٍ إلا بطيب نفسه»**[1]، وتعارض خبران خاصان بموردٍ فيقدم ما هو موافق لهذا العموم .

ومن هنا يظهر ضعف ما في المناهج من الإشكال على هذا المرجِّح أيضاً بأنَّ المراد من قوله عليه السلام **«أحاديثنا»** الأحاديث المعلومة عنهم عليهم السلام، وهي غير موجودة لنا .

وأُورِد على الترجيح بالأحدثيَّة بأنَّه خلاف الإجماع ؛ قال بعض الأفاضل : وأمَّا تأخر الوارد فهو باطلٌ في أخبار الإماميَّة اتفاقاً ،كما صرَّح به الفاضل التوني [2] إلا من الصدوق ـ عليه الرحمة ـ في بعض مسائل الوصيَّة ؛ نظراً إلى أنَّ إمام العصر أعرف بما قال ، لا إلى هذه الأخبار الدالَّة عليه ، والحق أنَّه ليس مخالفاً[3] في المسألة ؛ لأنَّ الكلام في كون التأخر مُرجِّحاً من حيث هو ، حتى لو كان في كلام إمام لأخذنا [به]، وكلامه مبني على أنَّ كل إمامٍ عليه السلام أعرف بما قال ، وهو غير ما نحن فيه ،كما لا يخفى ، والأخبار الدالَّة عليه غير معمولٍ بها في أخبار الإماميَّة ، وأمَّا النبويَّة فلا بأس بها إلا أنَّها خارجةٌ عنها، لما في تلك الأخبار من التصريح بورودها في الأول ، وتوجيهها بحمل المتأخر على التقيَّة كما فعله بعضٌ منظور فيه ،كما ننبِّه عليه في ذكر المرجحات ؛ انتهى .

أقول : لم يدَّعِ الفاضل التوني الإتفاق على عدم اعتبار هذا المرجِّح ؛ بل قال ـ بعد نقل الأخبار ـ[4]: وهذه الثلاثة دالَّة على أنَّ الواجب الأخذ بالرواية الأخيرة ، ولا أعلم أحداً عمل بها غير ابن بابويه في الفقيه .. في باب الرجل يوصي إلى رجلين ، حيث نقل خبرين مختلفين ثمَّ قال : ولو صحَّ الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بالأخير،

---

(١) الكافي : ٧ / ٢٧٣ حديث ١٢ ، الفقيه : ٤ / ٦٦ حديث ١٩٥ ولفظه فيه «لا يحل مال امرء مسلم إلا عن طيب نفس منه» ، مسند أحمد : ٥ / ٧٢ .

(٢) الوافية : ٣٣١ .

(٣) في نسخة (د) : ليس أيضاً مخالفاً .

(٤) الوافية : ٣٣٣ .

كما أمر به الصادق عليه السلام، وذلك أنَّ الأخبار لها وجوهٌ ومعانٍ، وكل إمام عليه السلام أعلم بزمانه وأحكامه من غيره من الناس.. انتهى؛ وهو كماترى! ليس فيه إلا دعوى عدم العلم بالعامل، ومجرَّد هذا لا يكون اتفاقاً على العدم، فإذاكان الخبر الدالُّ عليه معتبراً كما هو كذلك؛ إذ بعض أخباره صحيح فلا بأس بالعمل به، والصدوق ناظر إلى هذه الأخبار قطعاً وتعليله لا ينافيها[1]، كما هو واضح؛ والسرُّ في عدم إعمال العلماء لهذا المُرجِّح كثيراً عدم وجود موردٍ له أو قلّته في أنظارها[2]؛ لأنَّ الغالب عدم العلم بالتاريخ[3] ووجود سائر المُرجِّحات ممَّا هو أقوى من هذا المُرجِّح، فلا يبقى له محلٌّ، وفي المناهج[4] أسند العمل به إلى جماعة، منهم الصدوق في[5] باب الوصيَّة واختاره، وكثيراً ما يُعوِّل عليه في مقام الترجيح في[6] كتاب المستند فراجع[7].

وبالجملة؛ فطرحه بدعوى كونه خلاف الإجماع ممَّا لا وجه له أصلاً؛ فتدبَّر! هذا ولكن يمكن أن يستشكل في هذا المرجِّح بأنَّ ذلك إن كان من جهة احتمال النسخ فيختص بما إذاكان كلا الخبرين أو الأول منهما منقولاً عن النبي صلى الله عليه وآله، وإن كان من جهة احتمال التقيَّة فلابدَّ أن يكون مخصوصاً بزمان الحضور؛ حيث إنَّه إمَّا أن يكون الأول تقيَّة أو الثاني، وعلى كلا التقديرين يجب الأخذ بالثاني في ذلك الزمان:

أمَّا على الأول فواضحٌ، وأمَّا على الثاني فلأنَّ ذلك مقتضى مصلحة التقيَّة، وأمَّا في زماننا فحيث لا مقتضي للتقيَّة فلا يجب الأخذ بالأحدث؛ فتدبَّر!.

وأُورِد على الترجيح بمخالفة العامَّة بأنَّه إن أريد مخالفة جميعهم؛ فلا يمكن العلم به، وإن أريد مخالفة بعضهم؛ فلا تصلح مرجحاً، لأنَّه إذا خالف بعضهم فوافق

---

(١) من قوله «هو كذلك» إلى قوله «لا ينافيها» لا يوجد في نسخة (د).
(٢) المقصود أنظار العلماء.
(٣) في نسخة (د): بالتأخير.
(٤) مناهج الأصول: ٣١٨.
(٥) في النسخة: وفي..
(٦) في نسخة (د): وفي.
(٧) مستند الشيعة: ٥ / ٢٢١ ـ ٢٢٢، ٦ / ٩٥ وقال فيه:..إذ من المرجحات المنصوصة تقديم الأحدث، ولا شك أنَّ رواية الإحتجاج أحدث من الجميع.

البعض ، وتقديم جهة المخالفة ليس بأولى من تقديم جهة الموافقة ، فيتعارضان فيكون مثل ما لو لم يكن ترجيحٌ [١]، وصورة الشك ملحقةٌ بالأخير ؛ لأنَّ الترجيح إذا كان موقوفاً على مخالفة الجميع فمع الشك فيه لا سبيل إليه ؛ نعم قد تكون الموافقة والمخالفة من أسباب الترجيح من باب القاعدة ، لا من جهة الأخبار المذكورة..كذا قال بعض الأفاضل .

وفيه ما عرفت مراراً من أنَّ المراد من المخالفة مخالفتهم في الجملة لا مخالفة جميعهم ، فإذا كان أحد الخبرين موافقاً لبعضهم ، والآخر مخالفاً لهذا البعض يقدم الثاني إذا لم يَعلم [أنَّ] مذهب البقيَّة[٢] مخالفٌ للخبرين معاً ، كما إذا فرض أنَّ أحد الخبرين يدلُّ على وجوب شيءٍ والآخر على حرمته ، والعامَّة بعضهم يقول بالوجوب وبعضهم بالإستحباب ، فيقدم الخبر الدالُّ على الحرمة ؛ لأنَّه مخالف للعامَّة ، بخلاف الدال على الوجوب ، إذ هو موافق لهم في الجملة .

وأمَّا ما ذكره من الفرض فهو داخل تحت قوله «لو كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين لهم» حيث فرض الراوي وجود المُرجِّح في كليهما، وأجاب الإمام عليه السلام بالرجوع إلى مرجِّح آخر ، فلا يحتاج إلى الإتعاب[٣] في دعوى أنَّ حيثيَّة الموافقة والمخالفة تتعارضان .

وأورد في المناهج [٤] على الترجيح بالشهرة ومخالفة ميل قضاة العامَّة والأعدليَّة وأخواتها بأنَّها غير ممكنة التحقق في هذا الزمان ؛ لعدم إمكان الإطلاع على الإجماع على الرواية ؛ إذ ليس عندنا من كتب المُحدِّثين إلا أقل قليلٍ ، وباتفاق هذا المعدود لا يحصل الإجماع ، وعلى فرض إرادة[٥] الشهرة من قوله عليه السلام **«المُجْمَع عليه»** نقول : لا يمكن الإطلاع على الشهرة أيضاً ؛ إذ المراد من الشهرة شهرة الرواية ، ولا يمكن

---

(١) في نسخة (د) : مرجِّح .

(٢) في نسخة (د) توجد إضافة وهي :..مع العلم بأنَّ لهم مذهبٌ أو مع العلم بعدم تعرضهم أو مع الشك في أنَّهم تعرضوا لهذه المسألة أم لا ، وكذا إذا كان مذهب البقيَّة .. .

(٣) لا توجد كلمة «إلى الإتعاب» في نسخة (د) .

(٤) مناهج الأصول : ٣١٧ .

(٥) في النسخة : الإرادة الشهرة .

الإطلاع عليها غالباً ، قال : وميل القضاة ليس أمراً مضبوطاً ، بل يختلف باختلاف الأوقات والحالات والأشخاص ، وظاهرٌ أنَّ مراد المعصوم(عليه السلام)[١] قضاة زمانه وحكَّامه ، وهو أمر لا نكاد نعلمه ، وكذا الأعدليَّة وأخواتها لا سبيل لنا إلى معرفة الواقعيَّة منها، ولا إلى العلم بها، ولم يرد الترجيح بظن الأعدليَّة .

فإن قلت : إذا انسدَّ باب العلم تعيَّن الظن .

قلنا : إذا لم يَرِد غيره ، وقد ورد أنَّ مع فقد المرجِّحات يجب الحكم بالتخيير.. ؛ انتهى .

وفيه : منع عدم إمكان تحصيل العلم بالأمور المذكورة ؛ غاية الأمر قِلَّته ، وهو لا يستلزم السقوط بالمرَّة ، مع إنَّ دعوى القِلَّة أيضاً ممنوعةٌ ، إذ المراد من الشهرة اشتهار نقل أحد الخبرين في ذلك الزمان ؛ بل أو[٢] في أحد الأزمنة ، ولو في زماننا هذا ؛ لأنَّه يصدق عليه أنَّه مشهور بين الأصحاب ، فلو فرضنا أنَّ أحد الخبرين مشهور بين علماء زماننا ، وينقلونه في كتبهم ويتمسكون به دون الخبر الآخر حيث إنَّهم لا ينقلونه أو لا يتمسكون به ، يصدق على الأول أنَّه مشهور ، ولا يعتبر في الشهرة اتفاقهم على النقل أو العمل به أو لا ؛ لشهرة خصوص ذلك الزمان ، لأنَّا ذكرنا سابقاً أنَّ قوله «خذ» كنايةٌ عن أنَّ الحكم كذا ، فكأنَّه قال في الخبرين المتعارضين يجب الأخذ بأشهرهما ؛ لأنَّه ممَّا لا ريبَ فيه بالنسبة إلى الآخر ، ألا ترى أنَّه لو فرض أنَّ الخبر لم يكن مشهوراً في زمان الإمام (عليه السلام)[٣] المنقول عنه ، ثمَّ صار مشهوراً بعده ، يصدق عليه أنَّه مشهورٌ ويدخل تحت المقبولة والمرفوعة ، فكذا الحال لو اشتهر في زمان الغيبة أيضاً ، وتتحقق الشهرة في المقام بنقل جماعة من أصحاب الحديث أو العلماء ، ولا يعتبر ذكر الجميع أو الأكثر له ؛ فتدبَّر !

وكذا المراد من مخالفة ميل الحُكَّام أنَّ المدار في صورة وجود القول[٤] بين العامَّة على قول القضاة والحكَّام ، وهذا ممَّا يمكن تحصيل العلم به بعد ضبط قاضي

---

(١) أثبتناه من نسخة (د) .
(٢) هكذا في النسخة .
(٣) أثبتناه من نسخة (د) .
(٤) في نسخة (د): القولين .

كلِّ زمانٍ وكل بلد في الكتب ، وليس المراد من مخالفة ميل حكَّامهم الميل النفساني ، بل فتواهم وقولهم ، و وجه كون المدار على فتوى الحكَّام والقُضَاة دون البقيَّة أنَّ التقيَّة منهم غالباً .

ثمَّ إنَّه يمكن أن لا يختص هذا بقضاة زمان الإمام عليه السلام ، بل يكون المدار على قاضي كل زمان وكل بلدٍ بالنسبة إلى أهل ذلك الزمان وذلك البلد ، بناء على أنَّ الوجه في الترجيح محبوبيَّة مخالفتهم ، لا التقيَّة .

وأمَّا الأعدليَّة وأخواتها فحالها حال العدالة المشترطة في حجيَّة الخبر: المدار فيها على ما يستفاد من المراجعة إلى الرجال وأقوال أهله ، وليس المدار فيها على العلم ، بل يكفي الوثوق والإطمئنان ، وإلاَّ لزم عدم حجيَّة الخبر الواحد ؛ لأنَّ الشرط فيها العدالة الواقعيَّة ، ولا سبيل إلى العلم بها، فكما يُكتفى بالظن في أصل العدالة فكذا في الأعدليَّة ؛ مع إنَّ المعيار كون أحدهما أوثق في النفس ، على ما يستفاد من المرفوعة ، ومن قوله في المقبولة «**لا يفضل أحدهما على الآخر**»(١) حيث إنَّه يستفاد منه أنَّ المعيار مجرَّد زيادة أحدهما على الآخر ، وظنُّ الأعدليَّة زيادة كما لا يخفى .

ثمَّ لا يخفى أنَّه لا وجه لما ذكره من الرجوع حينئذٍ إلى أخبار التخيير ، إذ المفروض أنَّها مخصَّصة بالأمور المذكورة ، فبمجرد عدم إمكان الإطلاع عليها لا تكون ساقطةً واقعاً حتى يكون المرجع تلك المطلَقات ، إلا أنْ يُرَاد أنَّه مع(٢) الشك في وجودها ندفعها بالأصل بعد عدم حجيَّة الظن بوجودها ؛ لكنَّ هذا إنَّما يتم مع تحقق حالة سابقةٍ لعدم وجودها، وتصويره مُشكلٌ في بعضها مع إنَّه خارج عن كلامه ، إذ ظاهره التمسك بالإطلاق بمجرَّد عدم العلم بها، مضافاً إلى أنَّه لو فرضنا العلم الإجمالي بوجود بعضها لا يمكن النفي بالأصل أيضاً فتدبر!

وكيف كان ؛ فقد ظهر ممَّا ذكرنا أنَّه لا وقع لشيءٍ من الإشكالات المذكورة ، وأنَّ جملة المُرجِّحات المنصوصة ثلاثة عشر ؛ الصفات الخمسة المذكورة في المقبولة

---

(١) سبق تخريجها .

(٢) في النسخة : كتب الحرف (خ) على كلمة (أنَّه) ، والحرف (م) على كلمة (مع) ، والمقصود تقديم المتأخر وتأخير المتقدم من الكلمتين ، ولعله اشتباه، وذلك لاستقامة العبارة هكذا .

والأوثقيَّة المذكورة في المرفوعة ، بمعنى الترجيح بكل واحدة منها، أو باجتماع الأربعة ـ بناء على الجمود على ظاهر المقبولة ـ والشهرة ، والشذوذ ، وموافقة الكتاب ، وموافقة السنَّة ، وموافقة ما عُلِم من أخبار الإماميَّة ، بل ما نقل عنهم بالنقل المعتبر ؛ لأنَّه يشمله قوله «وأحاديثنا» في الرواية المتقدمة ، ولا يكون في طرف المعارضة ؛ لأنَّا نفرضه عامَّاً في قبال الخاصين المتعارضين ، ويمكن إدراج هذا المُرجِّح في السابق ، دليلاً ومدلولاً كما لا يخفى ، ومخالفة العامَّة ، وموافقة أخبارهم، وموافقة ميل حكَّامهم ، ومشابهة الخبر لأخبارهم وأقوالهم في طرز البيان[١].

ويمكن إرجاع الثلاثة الأخيرة إلى السابق[٢] ، بجعل الجميع من مخالفة العامَّة والأحدثيَّة من باب النسخ أو من باب التقيَّة ، والأحوطيَّة والأسهليَّة والأرشديَّة وجميع هذه معتبرة ، سوى الثلاثة الأخيرة ، لضعف المرفوعة وخبر البحار الدالَّيْنِ عليها سنداً ودلالة[٣]، مع إنَّه لا يُفهَم معنى محصَّل للأرشديَّة ؛ هذا مع عدم كون بناء العقلاء عليها ، بخلاف البقيَّة .

نعم ؛ يمكن إرجاع الأسهليَّة إلى موافقة الكتاب دليلاً ومدلولاً ، لمكان قوله تعالى ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُم ٱليُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُم العُسرَ﴾[٤] .. ونحوه ؛ إلاَّ إنَّه لا يخفى أنَّه ليس المراد من الترجيح بالأسهليَّة ما يشمل مثل ما لو تعارض خبران أحدهما دالٌّ على الوجوب والآخر على عدمه ، بدعوى أنَّ الثاني موافق لسهولة الملَّة واليسر بالأمَّة ، وإلا رجع إلى الترجيح بموافقة أصل البراءة في اللبِّ[٥]، بل المراد به مثل ما إذا دلَّ

---

(١) الظاهر أنَّ العدد يزيد على الثلاثة عشر مرجحاً ؛ إلا أن يراد منه دخول الصفات الخمس التي في المقبولة في ضمنها، وإلا لو كان العدد بالإضافة إليها لكانت ثمانية عشر ؛ فالتفت .

(٢) أي موافقة الخبر لأخبارهم وأقوالهم ، وموافقة ميل حكَّامهم ، وموافقة أخبارهم .

(٣) أمَّا ضعف المرفوعة فالوجه فيه الرفع إلى المعصوم في حد ذاته ، فإنَّه موجب لضعف الرواية حيث لا يعلم من سقط من سلسلة السند ، وأمَّا خبر البحار فلعل تضعيفه من جهة التشكيك في كتاب المحاسن المأخوذ منه الرواية أو طريق صاحب البحار إليه وليس الوجه ما توهمه البعض من تردد الكتاب بين نسبته للأب أو لولده فإنَّ لا يوجب فرقاً مع توثيق كليهما.

(٤) البقرة : ١٨٥ .

(٥) الظاهر أنَّ مجرد موافقة أحد المرجحين لمفاد أصلٍ ما لا يوجب كونه رجوعاً للعمل به ، وهنا فيما لو كان مفاد الترجيح لعدم الوجوب موافقاً لنتيجة القول بالبراءة، إلا أنَّه لا يلزم أن يكون عملاً بالبراءة ، وذلك لوضوح أنَّ الموجب للقول بعدم الوجوب موافقته لسهولة الشريعة .

أحد الخبرين على وجوبٍ ما يوجب ضيقاً وحرجاً على النوع ، بل أو[١] على الشخص أيضاً ، والآخر على عدمه بحيث لولا الثاني لخصصنا أدلّة العسر والحرج بالخبر الأول مثل الأخبار الدالّة على وجوب شراء الماء ـ مثلاً ـ للوضوء ، ولو بأضعاف القيمة ؛ فتدبّر !

وهذا نظير ما يقال : إنَّ الترجيح بموافقة عمومات الكتاب الدالّة على البراءة مثل قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[٢] .. ونحوه ، إنّما[٣] إذا دلَّ أحد الخبرين على البراءة والآخر على الاحتياط ، ولا يشمل ما إذا دلَّ أحدهما على وجوب شيءٍ واقعاً والآخر على عدم وجوبه واقعاً ؛ فإنّه لا يمكن أن يقال بترجيح الثاني لموافقته لعموم قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ﴾ .. إلى آخره .

ثمَّ إنَّ صاحب المناهج[٤] ذكر في تعداد المُرجِّحات المنصوصة وجهاً لا يخلو عن حزازة قال :

هي ثمانية : الأول الأخذ بالأخير والأحدث ، الثاني بالمجمع عليه ، الثالث بموافقة الكتاب والسنَّة ومخالِف العامَّة ، الرابع والخامس والسادس بكل منها فقط ، السابع بالموافق للكتاب وحديثهم ، الثامن بما يخالف ميل الحكّام والقضاة من العامَّة ، وترك الصفات ؛ لأنّها من مُرجِّحات الحَكَمَيْنِ دون الراويين .

ثمَّ إنّه جعل المعتبر منها ثلاثة : الأحدثيّة وموافقة الكتاب ومخالفة العامَّة . واستشكل في البقيَّة ؛ فراجع ، وقد أشرنا إليه سابقاً وآنفاً.

واقتصر صاحب الحدائق أيضاً في الدُّرَر النجفيَّة[٥] على ثلاثة من المذكورات : الموافقة للكتاب ، ومخالفة العامَّة ، والشهرة والشذوذ ، وسيأتي نقل كلامه ، وقد تبع في هذا الاقتصار الكليني في الكافي[٦] حيث إنّه أيضاً لم يذكر إلا هذه الثلاثة قال :

---

(١) هكذا في النسخة ..
(٢) البقرة : ٢٨٦ .
(٣) في نسخة (د) : إنّما هو .
(٤) مناهج الأصول : ٣١٧ .
(٥) الدرر النجفيَّة : ١ / ٢٩٢ ، وأشار هناك إلى ما في ديباجة الكافي .
(٦) الكافي : ١ / ٨.

ٱعلم يا أخي أرشدك اللّه أنّه لا يسع أحداً تمييز شيء ممّا ٱختلف الرواية فيه عن العلماء برأيه إلا على ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله عليه السلام **«ٱعرضوهما[١] على كتاب اللّه فما وافق كتاب اللّه عزَّ وجلَّ فخذوه ، وما خالف كتاب اللّه عزَّ وجلَّ فردُّوه»**[٢]، وقوله عليه السلام **«دعوا ما وافق القوم فإنَّ الرشد في خلافهم»**[٣]، وقولِهِ (عليه السلام) **«خذوا بالمُجْمَع عليه فإنَّ المُجمَع عليه ممَّا لا ريب فيه»**[٤]، و لا نعرف[٥] من جميع ذلك إلا أقله [٦]، ولا نجد شيئاً أحوط من ردِّ علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: **«بأيِّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»**. .ٱنتهى .

وقد يقال [٧]: إنّه ترك الأعدليَّة والأوثقيَّة ؛ لأنَّ الترجيح بذلك مركوز في أذهان الناس غير محتاج إلى التوقيف ، وعن بعض الأخبارين [٨]: إنَّ وجه إهمال هذا المرجِّح كون أخبار كتابه كلها صحيحة .

أقول: والأولى أن يُقال إنَّه لم يفهم من المقبولة كون الصفات من مُرجِّحات الراوي ولا دليل عليها غيرها عنده ، والمفروض أنّه لا يتعدى عن النص ، وكيف كان فظاهر كلامه اعتبار هذه الثلاثة ، وإن كانت قليلة ؛ لكن يظهر من صاحب الحدائق استظهار كون مذهبه التخيير مطلقاً من العبارة المذكورة ، فإنَّه قال في الدُّرَر النجفيَّة[٩] : المستفاد من كلام ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني في ديباجة كتابه الكافي أنَّ مذهبه فيما اختلفت فيه الأخبار هو القول بالتخيير..، ثمَّ نقل عبارته المتقدمة

---

(١) في الكافي : ٱعرضوها .
(٢) عنه أخذ وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٩ ، وكلمة العالم في الإصطلاح يشار بها للإمام الكاظم عليه السلام إلا أنَّ هذه الرواية قد وردت عن الصادق عليه السلام .
(٣) الكافي : ١ / ٦٧ ، عنه وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، حديث ١٩.
(٤) هذا المقطع من مقبولة عمر بن حنظلة ؛ الكافي : ١ / ٦٧ ـ ٦٨ ، وعنه أخذ وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ـ الحديث الأول .
(٥) في الكافي : ونحن لا نعرف .
(٦) في نسخة (د) : من جميع ذلك أقله .
(٧) القائل به هو الشيخ الأعظم في فرائده : ٤ / ٧٦ .
(٨) حكى هذا المعنى المحدث البحراني في الحدائق الناضرة عن بعض مشايخه: ١ / ٩٧ .
(٩) الدرر النجفيَّة : ١ / ٣٠٨ .

وشرحها بما سيأتي ، ثمَّ قال [١]: وبما شرحناه يظهر ما في كلام المحدِّث الاسترابادي من الغفلة ، وحاصل ما نقله عنه من الغفلة أنَّه نسب إلى الكليني القول بوجوب الترجيح بالأمور المذكورة ، وأنَّ التخيير عند عدم ظهور شيء منها ، ثمَّ أورد عليه : أنَّ الكليني وإن ذكر هذه المرجِّحات إلاَّ إنَّه أعرض عنها معتذراً بأنَّه لا يعرف من جميع ذلك إلا أقلَّه وتخطَّاها وآعتمد على القول بالتخيير مطلقاً .

أقول : الكليني لم يُعرِض عنها مطلقاً ، بل في صورة عدم معرفتها، وعدم العلم بها، وكيف كان ؛ قال في الدُّرَر النجفيَّة[٢] ـ بعد نقل عبارة الكليني ـ قوله :

ونحن لا نعرف . . إلى آخره : الظاهر أنَّ معناه أنَّا لا نعرف من كل الضوابط الثلاث إلا الأقل ، ويمكن توجيهه بأن يقال أمَّا بالنسبة إلى الكتاب العزيز فلاستفاضة الأخبار بأنَّه لا يعلمه على التحقيق إلا أهل البيت ، والقدر الذي ربَّما يمكن الإستناد إليه من الأحكام الشرعيَّة ـ مع قطع النظر عن تفسيرهم عليهم السلام ـ أقل قليل ، ففي جملة من الأخبار في تفسير قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا﴾[٣] الآية . . دلالة على اختصاص ميراث الكتاب بهم عليهم السلام ، ومثله جملة أخرى وردت في تفسير قوله تعالى ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا العِلْمَ﴾[٤] . . إلى أن قال : وأمَّا بالنسبة إلى مذاهب العامَّة فإنَّه لا يخفى على من وقف على كتب السير والآثار ، وتتبع القصص والأخبار ممَّا عليه مذهب العامَّة في الصدر الأول من التعدد والإنتشار ، واستقرار مذاهبهم على هذه الأربعة المشهورة إنَّما وقع في سنة خمس وستين وستمائة ،كما نبَّه على جميع ذلك جملةٌ من علمائنا وعلمائهم ، وحينئذٍ فإذاكانت مذاهبهم غير منحصرة في عدٍّ ، ولا واقفة على حدٍّ ؛ فكيف يتيسر لنا الآن العرض عليها لنأخذ بخلافها ؟ على أنَّ المستفاد من جملة الأخبار أيضاً وقوع التقيَّة في فتواهم عليهم السلام وإن لم يكن على وفق شيء من أقوال العامَّة ،كما حققناه في محلٍّ آخر .

وأمَّا بالنسبة إلى المجمع عليه فإن أريد بالنسبة إلى الفتوى ؛ فهو ظاهر التعسر ،

---

(١) الدرر النجفيَّة : ١ / ٣٠٨ .

(٢) الدرر النجفيَّة : ١ / ٣٠٥ :

(٣) فاطر : ٣٢ .

(٤) العنكبوت : ٤٩ .

لأنَّ كتب المتقدمين كلَّها مقصورة على نقل الأخبار، ولتفرق الأصحاب وانزوائهم في زوايا التقيَّة في أكثر البلدان، وإن أريد في الرواية؛ بمعنى أن يكون مجمعاً عليه في الأصول المرويَّة المكتوبة عنهم عليهم السلام ففيه أنَّها قد اشتملت على الأخبار المتخالفة والأحاديث المتنافية، فهي مشتركة في الوصف المذكور، وحينئذٍ فمتى تعذَّر معرفة هذه الضوابط الثلاثة المذكورة على الحقيقة فكيف يتيسر العرض عليها أو الرجوع إليها، فالمعتمِد عليها ربَّما يقع في المخالفة من حيث لا يشعر، وتزلُّ قدمه من حيث لا يبصر، والحال أنَّهم رخَّصوا لنا في الأخذ من باب الردِّ إليهم، والتسليم لأمرهم عليهم السلام، فلا شيء أسلم من الأخذ بما وسَّعوا فيه، فإنَّ فيه تحرزاً عن القول على اللّٰه سبحانه بغير علمٍ، وتخلُّصاً من التهجم على الأحكام بغير بصيرةٍ وفهم.. انتهى.

أقول: وأنت -بعد ملاحظة ما قدمناه- خبير بمواقع النظر في كلامه، وأنَّه لا وجه لترك الرجوع إلى هذه المرجِّحات، بل ولا غيرها من المنصوصات حسبما عرفتها، وعرفت الدليل عليها، ثمَّ إنَّ هذا كلَّه[١] مزيَّة، والغرض أنَّ المتعبِّد بما في الأخبار أيضاً لا ينبغي أن يقتصر على البعض، بل يجب عليه اعتبار جميع ما استفيد من الأخبار.

بقي هنا أمران:

الأوّل: [اعتبار الترتيب بين المرجحات وعدمه]

هل الترتيب المذكور في الأخبار معتبر بين المرجِّحات المذكورة أو لا؟.

إن قلنا بالتعدي عن المنصوصات من جهة حمل الأخبار على المثال؛ فلا يعتبر، بل المدار على الأقوى منها، ويكون الترتيب المذكور ترتيباً ذكرياً؛ لأنَّ المقصود تعدادها والأقوائيَّة مختلفة في المقامات.

نعم؛ يبقى الكلام في أنَّ أيَّاً منها أقوى نوعاً؟ وسيأتي الكلام فيه بقول كلِّيٍّ عند البحث عن تعارض بعض المرجحات مع بعض[٢]، نعم لو تعدَّينا عن المرجحات

---

(١) جاء بعده في نسخة (د): مع الإغماض عن الدليل على التعذر عن المرجحات المنصوصة وأنَّ المستفاد من الأخبار الترجيح بكل...

(٢) يأتي في المقام الخامس؛ ص ٤٨٨.

المنصوصة من جهة دليل خارجي غير هذه الأخبار يمكن اعتبار الترتيب المذكور بينها ، بناء على تعبديَّتها، وإن كان المدار في غيرها على الأقوى ، لكنَّه بعيد .

وأمَّا إذا قلنا بعدم التعدي أصلاً فمقتضى القاعدة اعتبار الترتيب ، وحينئذٍ فأول المُرجِّحات الصفات ؛ بناء على استفادة مرجِّحيتها من المقبولة ، ولا يضر مخالفة المشهور ، وكون عملهم على تقديم الشهرة والشذوذ ؛ لأنَّ ذلك منهم من جهة أنَّ مذهبهم التعدي ، وعلى فرض اختصاص الصفات في المقبولة بالحَكَمين :

فأول المُرجِّحات : الشهرة والشذوذ ، وثانيها: الصفات إن عوَّلنا على المرفوعة ، وإلا فهي ساقطة بالمرَّة ، والمدار على الترتيب المذكور في المقبولة ، ويبقى الإشكال فيما يكون في سائر الأخبار ؛ مثل الأحدثيَّة ومشابهة أقوال[1] العامَّة .. ونحوهما، ويمكن أن يُقال : مشابهة أقوالهم في عرض مخالفتهم ، وكذا موافقة أخبارهم ، كما أنَّ موافقة الأخبار المعلوميَّة الإماميَّة في عرض موافقة السُّنَّة أو في طولها، وهي في طول موافقة الكتاب .

وأمَّا الأحدثيَّة فإن كانت من حيث احتمال [التقيَّة][2] ففي عرض مخالفة العامَّة ، وإن كانت من حيث احتمال النسخ ، فمقتضى القاعدة تقديمها على جميع المُرجِّحات ، لأنَّها راجعة إلى الجمع الدلالي ، إلاَّ أنَّه يشكل من حيث ندور النسخ وسيأتي الكلام في هذا بعد ذلك إن شاء اللَّه .

هذا ؛ وقال في الوافية[3] ـ بعد نقل الأخبار ووجوه التراجيح ـ: وآعلم أنَّ ظاهر الرواية التاسعة ـ يعني المقبولة ـ أنَّ الترجيح باعتبار السند من أوثقيَّة الراوي ونحوها مقدَّمٌ على العرض على الكتاب ، وعلى هذا فإذا تعارض حديثان ، ويكون الراوي لأحدهما أوثق وأفقه وأورع من راوي الآخر ، يقدم الأوَّل وإن كان مخالفاً للقرآن ، ولكنَّ ظاهر كثير من الروايات أنَّ العرض على الكتاب مقدَّم على جميع أقسام التراجيح ، بل روى الكليني في باب الأخذ بالسنَّة وشواهد الكتاب أخباراً كثيرة دالَّة

---

(١) في نسخة (د) : أحوال .

(٢) أضفناها من نسخة (د) .

(٣) الوافية : ص ٣٣٥ .

على أنَّ الخبر الغير الموافق لكتاب اللّه زخرفٌ وباطلٌ ، ويلزم طرحه وإن لم يكن له معارض ، وعلى هذا فإذا تعارض حديثان ينبغي عرضهما على القرآن أو السنَّة المقطوع بهما والعمل بالموافق لهما، وإن لم يعلم الموافقة والمخالفة فالترجيح باعتبار الصفات ، ومع التساوي فالترجيح بكثرة الراوي [١] وشهرة الرواية ، ومع التساوي فالعرض على روايات العامَّة ومذاهبهم أو عمل حكامهم ، وتأخر هذا عمَّا قبله ممَّا صُرِّح به في المقبولة ورواية رسالة القطب [٢].

وإن لم يعلم الموافقة والمخالفة فالعمل بالأحوط ؛ للمرفوعة ، وللروايات الأخر الدالَّة على الاحتياط ، ومع عدم تيسر العمل بالأحوط فالتوقف إن أمكن ؛ للروايات الدالَّة على التوقف عند فقد المرجِّح ، وإن لم يمكن التوقف فالتخيير ؛ لأنَّه عليه السلام جعل التوقف في رواية الاحتجاج مقدَّماً على العرض على مذهب العامَّة ، وهو مقدَّم على التخيير على ما في كثير من الروايات ، وفيه نظر ؛ وتقدم التوقف على التخيير [٣]، وكذا عكسه محل تأمُّلٍ .. انتهى بأدنى تغيير.

وقال صاحب الحدائق في الدُّرَر النجفيَّة [٤]: الذي ظهر لي من تتبع الأخبار وعليه أعتمد ، وإليه أستند أنَّه متى تعارض الخبران على وجهٍ لا يمكن ردُّ أحدهما إلى الآخر فالواجب أولاً هو العرض على الكتاب العزيز ؛ وذلك لاستفاضة النصوص بالعرض عليه ، وأنَّ ما خالفه زخرفٌ وباطلٌ ، ولعدم جواز مخالفة أحكامهم الواقعيَّة للكتاب العزيز .. إلى أن قال : ويدلُّ على تقديمه على مخالفة العامَّة صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبداللّه[٥] عن أبي عبداللّه عليه السلام قال «إذا ورد عليكم حديثان

---

(١) هكذا في النسخة .

(٢) المقصود منه القطب الراوندي من علمائنا المتقدمين ، ورسالته هذه غير متوفرة إلا أنَّ صاحب الوسائل ينقل عنها ولعله ينقل بالواسطة أيضاً .

(٣) جاءت العبارة في نسخة (د) هكذا : وتقدم التوقف عند فقد المرجح على التخيير وكذا عكسه محل تأمل.. .

(٤) الدرر النجفيَّة : ١ / ٣١١ .

(٥) وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٢٩ ، عنه بحار الأنوار : ٢/ ٢٣٥ .

مختلفان فاعرضوهما على كتاب اللّه فإن لم تجدوهما في كتاب اللّه فاعرضوهما[١] على أخبار العامّة».

وأيضاً فإنَّ الغرض من العرض على الكتاب ومذهب العامَّة هو تميز حكم اللّه الواقعي عن الكذب والتقيَّة، ومعلوميَّة ذلك بالعرض على الكتاب العزيز أوضح وأظهر، لكون أحكامه غير محتملة لشيء[٢] من الأمرين المذكورين، والمراد بالعرض على الكتاب العرض على نصوصه ومُحكَمَاتِه دون مجملاته ومتشابهاته، إلاَّ مع ورود النصوص لبيان تلك المجملات، وتفسير تلك المتشابهات، فيعمل على ما ورد به النص في ذلك، ولابدَّ أولاً من معرفة الناسخ من المنسوخ، وحينئذٍ فإن ظهر المحكم من الكتاب وإلا فالتوقف عن هذه القاعدة، والعرض على مذهب العامَّة والأخذ بخلافهم؛ لاستفاضة النصوص بالأمر بالأخذ بخلافهم، وإن لم يكن في مقام التعارض بين الأخبار والاختلاف فيها، ففي رواية علي بن أسباط[٣] أنَّهم متى أفتوا بشيء فالحق في خلافهم[٤]، وعن الرضا عليه السلام **«إذا رأيت الناس يقبلون على شيء فاجتنبه»**[٥]، وعن أبي عبداللّه عليه السلام **«ما أنتم ـ واللّه ـ على شيء ممَّا هم عليه ولا هم على شيء ممَّا أنتم عليه فخالفوهم، فما هم من الحنفيَّة على شيء»**[٦]، وفي بعض الأخبار **«واللّه لم يبقَ في أيديهم إلا استقبال القبلة»**[٧]، وحينئذٍ وفي مقام التعارض بطريق أولى.

---

(١) لا توجد هذه الكلمة في نسخة (د).

(٢) في النسخة: الشيء.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي، حديث ٢٩، وفيه:..فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنَّ الحق فيه»، وعلّق عليها صاحب الوسائل قائلاً: حمله بعض أصحابنا على الضرورة كما هو منطوقه، وعلى المسائل النظريَّة، فقال: من جملة نعماء اللّه على هذه الطائفة المحقة أنَّه خلّى بين الشيطان وبين علماء العامَّة ليضلهم عن الحق في كل مسألة نظريَّة، فيكون الأخذ بخلافهم ضابطة للشيعة..انتهى، ثمَّ قال: ولا يخفى أنَّه ليس بكلي ويمكن حمله على من بلغه في مسألة حديثان مختلفان وعجز عن الترجيح، ولم يجد من هو أعلم منه.

(٤) في نسخة (د): فالحق في خلافه.

(٥) وسائل الشيعة: ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، حديث ٣١.

(٦) المصدر السابق؛ حديث ٣٢.

(٧) لم نعثر عليه في ما بأيدينا من مصادر روائيَّة.

ثمَّ مع عدم إمكان العرض على مذهبهم فالأخذ بالمُجمَع عليه للمقبولة والمرفوعة والمرسل الذي تضمنه كلام ثقة الإسلام من قوله ﷺ **«خذ بالمجمع عليه»** ، إلا أنَّ في تيسر الاجماع لنا في مثل هذه الأزمان نوع إشكال ، فهذه القواعد الثلاث متى تيسر حصولها فلا يمكن خلافها ، ومع عدم إمكان الترجيح بها فالوقوف على ساحل الاحتياط.. إلى أن قال : وأمَّا الترجيح بالأوثقيَّة والأعدليَّة فالظاهر أنّه لا ثمرة له بعد الحكم بصحة أخبارنا التي عليها مدار ديننا، ومنها نأخذ شريعتنا[١]، ولعلَّ ما ورد في المقبولة محمول على الحكم والفتوى ،كما هو موردها، أو يقال باختصاص ذلك بزمانهم قبل وقوع التنقية في الأخبار وتصفيتها من شوب الأكدار ، واللّه تعالى وأولياؤه أعلم ؛ انتهى .

أقول : وأمَّا[٢] ما ذكره صاحب الوافية[٣] من تقديم العرض على الكتاب على الصفات فلا وجه له بعد تقديمها في المقبولة ، والمفروض أنّه لم يناقش في دلالتها، ولعلَّ نظره ـكما ذكره ـإلى ما ورد من أنَّ المخالف للكتاب باطل ، وقد عرفتَ أنّه لا دخل لهذه الأخبار بما نحن بصدده ، ومن ذلك يظهر ضعف كلام صاحب الحدائق من الإستدلال بها على ما نحن فيه .

وأمَّا ما ذكره صاحب الحدائق من تقديم العرض على مذهب العامَّة على الشهرة والشذوذ ؛ فلا وجه له أيضاً ، مع إنَّه خلاف ترتيب المقبولة والمرفوعة ، والنصوص المذكورة لا تدلُّ على ذلك ، بل على مجرَّد الترجيح به .

ودعوى أنَّ مقتضاها عدم حجيَّة الخبر الموافق أصلاً ، وكونه كذباً فينبغي تقديمه على الشهرة **كماترى** ، إذ لا يمكن الأخذ بظاهر هذه الأخبار ، وإلا لزم طرح الخبر الغير المعارض إذا وافقهم ، مع أنّه خلاف الإجماع ، فيعلم من هذا أنَّ الغرض مجرَّد التأكيد ، مع إنَّه لو كان الأمر كذلك لوجب[٤] تقديمه على بعض فروض موافقة الكتاب ، وكونه في عرض بعضها الآخر كما لا يخفى .

---

(١) في نسخة (د): شريعتها .
(٢) لا توجد كلمة «وأمَّا» في نسخة (د) .
(٣) الوافية : ص ٣٣٥ .
(٤) في نسخة (د): يوجب .

وأمَّا ما ذكره من عدم الإعتبار بالصفات من جهة كون الأخبار صحيحة ؛ ففيه أيضاً أنَّ مجرَّد ذلك لا يقتضي طرحها بالمرَّة ، حتى مثل الأفقهيَّة مع إنَّ كون كلها[1] صادرة مقطوعٌ العدم .

مضافاً إلى أنَّ مقتضى ذلك عدم الترجيح بالشهرة والشذوذ أيضاً ، إذ المفروض صحَّة الشاذ أيضاً ، إلا أن يقال : الوجه في طرحه عدم صدوره لبيان الحكم الواقعي لكنَّ الظاهر أنَّ السرَّ فيه احتمال عدم الصدور كما لا يخفى ، بل أقول : مقتضى ما ذكره عدم وجود الأخبار المخالفة للكتاب أيضاً في كتب الأخبار ؛ لأنَّها عنده من معلوم الكذب فتدبَّر ! ثمَّ لا وجه لعدم ذكر هذا[2] الترجيح بموافقة السنَّة ، بل وكذا سائر المرجِّحات ممَّا استفيد من الأخبار .

وكيف كان بناءً على التعبُّد في المرجِّحات ـ كما هو مذهب الأخباريَّة ـ لا وجه للعدول عن ترتيب المقبولة ، ولو قالوا إنَّ الترتيب غير منظور ، بل الغرض مجرَّد الذكر والتعداد ، فلا وجه لتعيين الترتب[3] على ما ذكروه ؛ لأنَّه راجعٌ إلى الإجتهاد المنافي عندهم للتعبُّد .

هذا وأمَّا الكليني فالظاهر عدم كون نظره إلى الترتيب المذكور في كلامه ، بل غرضه مجرَّد ذكرها ، ولعلَّ صاحب الحدائق تخيَّل أنَّه بَانٍ على هذا الترتيب فأخذ منه ، وبيَّن وجهه بما عرفت .

وقال الشيخ المحقق في الرسالة [4]: آعلم أنَّ حاصل ما يستفاد من مجموع الأخبار ـ بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول ، وبعد ما ذكرنا من أنَّ الترجيح بالأعدليَّة وأخواتها إنَّما هو بين الحكمين ، مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما ـ هو أنَّ الترجيح أوَّلاً بالشهرة[5] والشذوذ ، ثمَّ بالأعدليَّة والأوثقيَّة ، ثمَّ مخالفة العامَّة ، ثمَّ مخالفة ميل الحكَّام ، وأمَّا الترجيح بموافقة الكتاب والسنَّة ، فهو من باب اعتضاد

---

(١) هكذا في النسخة .
(٢) في نسخة (د) : لعدم ذكرها .
(٣) في نسخة (د) : الترتيب .
(٤) فرائد الأصول : ٤ / ٧٣ .
(٥) لا توجد كلمة «بالشهرة» في نسخة (د) .

أحد الخبرين بدليل قطعي الصدور، وإلا لا إشكال في وجوب الأخذ به، وكذا الترجيح بموافقة الأصل.

أقول: ظاهر كلامه مراعاة الترتيب المذكور في الأخبار، وهو مشكل؛ بناءً على مذهبه من التعدي عن المنصوصات من جهة أنَّ المفهوم من الأخبار أنَّ المدار على مطلق المزيَّة؛ إذ قد عرفتَ أنَّه بناء على هذا يكون الغرض تعداد المُرجِّحات، ثمَّ إنَّ[1] ما ذكره من أنَّ الترجيح بموافقة الكتاب والسنَّة من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعي الصدور غرضه أنَّه ليس من الترجيح المقصود في المقام، وهو إنَّما يتم إذا كان أحد الخبرين موافقاً للكتاب، والآخر مخالفاً؛ لا بالإطلاق[2] والتقييد والعموم والخصوص، بل العموم من وجه ونحوه ممَّا يمكن التصرف في كل واحد من الكتاب وذلك الخبر، كما إذا فرض أنَّ الكتاب دلَّ على وجوب إكرام العلماء، وكذا أحد الخبرين، وكان مفاد الخبر الآخر حرمة إكرام الفساق، فحينئذٍ يكون الكتاب معاضداً للخبر الأول، وفي الحقيقة يكون الخبر الثاني معارضاً للكتاب، ولا يصلح للمعارضة، فيقدم الخبر الأول الموافق للكتاب، وعلى هذا يكون هذا الترجيح مقدَّماً على سائر الترجيحات إلا الترجيح بالأحدثيَّة إذا أمكن جعل الخبر الثاني ناسخاً أو كاشفاً عن النسخ.

وأمَّا إذا كانت الموافقة بنحو العموم والإطلاق بأن يكون الخبران خاصَّيْنِ بالنسبة إلى الكتاب، فلا يكون من باب الإعتضاد، بل إذا قلنا بالترجيح بالموافقة يكون من الترجيح الذي نحن بصدده، فهو إمَّا تعبد أو لأنَّه موجب لقوَّة الخبر الموافق وأقربيَّته إلى الواقع أو الصدور، لكنَّ الشيخ لا يقول بالتقديم في هذه الصورة، وسيأتي الكلام فيه بعد هذا[3] إن شاء اللَّه، وهذا القسم لا يجب تقدُّمه على سائر وجوه التراجيح كما لا يخفى.

---

(١) لا توجد كلمة «إنَّ» في نسخة (د).

(٢) جاءت العبارة في نسخة (د) هكذا: والآخر مخالفاً للإطلاق والتقييد...

(٣) في نسخة (د): بعد ذلك.

الثاني : [أنَّ المدار في الترجيح على الواقع]

لا إشكال في أنَّ المدار في المُرجِّحات المذكورة على واقعيَّاتها بمعنى أنَّ الشهرة الواقعيَّة مرجِّحة للمشهور ، وكذا مخالفة العامَّة في الواقع .. وهكذا ، وعلم المجتهد طريق إليها ، فلو تخيَّل أنَّ راوي أحد الخبرين أعدل ولم يكن كذلك في الواقع ، فهو كما لو تخيَّل عدالة الراوي مع عدم كونه عدلاً ، فإنَّ خبره ليس حجَّة ، وهو مخطيء في اجتهاده ، نعم يستفاد من قوله عليه السلام في المرفوعة «**وأوثقهما في نفسك**» أنَّ المرجح الأوثقيَّة في نظر المجتهد ، إلا أنَّ الظاهر أنَّه أيضاً من باب الطريقيَّة لا الموضوعيَّة .

وبالجملة ؛ مسألة الترجيح كسائر المسائل في كون المدار فيها على الواقع ، وعلم المجتهد أو ظنُّه طريقٌ ، وحينئذٍ فإن انفتح باب العلم بالتراجيح المذكورة[1] فلا إشكال في أنَّه يعمل بعلمه ، ومع عدمه يرجع إلى الأصل من التخيير أو غيره ، ولو حصل له الظنُّ بأحد الأمور المذكورة ؛ إذ لا دليل على حجيَّة هذا الظنّ إلا إذا قلنا بالتعدي عن المنصوصات ، وجعلنا المدار على كلِّ مزيَّة ، فإنَّ كون أحدهما مظنون الترجيح مُرجِّحٌ ، بل يمكن التسرية إلى الشك أيضاً إذا اختصَّ بأحدهما ، بأن يعلم عدم رجحان أحدهما على الآخر ، لكن يحتمل رجحان الثاني على الأول ، والظاهر أنَّه يجوز العمل بإطلاق أخبار التخيير أيضاً إذا أمكن نفي المرجِّح المشكوك أو المظنون بالأصل ، كما لو كان الشك في أصل مرجحيَّته ، وقد ذكرنا ذلك سابقاً .

والحاصل أنَّه ـ بناءً على عدم اعتبار مطلق المزيَّة ـ لو ظنَّ وجود أحد المرجِّحات المنصوصة ؛ فإن أمكن نفيه بالأصل فالمرجع إطلاقات أخبار التخيير وإلا فالمرجع الأصل .

وأمَّا لو انسدَّ باب العلم بكلِّها أو بعضها ، كما ادَّعاه بعضهم بالنسبة إلى الصفات ومخالفة العامَّة والشهرة والشذوذ حسبما عرفتَ سابقاً ، فهل يجوز التعويل على الظن أو لا ؟ الوجه أن يقال : إن انسدَّ باب العلم بها كليَّةً فهو راجع إلى انسداد باب العلم بالطريق ؛ لأنَّ غالب الأخبار متعارضة ، وفي الغالب الأخبار للمرجحات[2]

(١) لا توجد كلمة «المذكورة» في نسخة (د) .

(٢) جاءت العبارة في (د) هكذا : وفي الغالب المرجحات موجودة في الواقع .

موجودةٌ في الواقع ، والمفروض عدم العلم بها ، فيجوز له العمل بالظنِّ في تحصيلها فإنَّ باب العلم بالواقع منسدٌّ ، وإنَّما المنفتح باب العلم بالطرق ، بناء على حجيَّة خبر الواحد ، وإذا فرضنا أنَّ غالب أخبار الآحاد متعارضة ، وأنَّ الغالب وجود التراجيح الواقعيَّة الغير المعلومة ، فيرجع الأمر إلى انسداد باب العلم[1] بالأحكام وبالطرق ، ومقتضى القاعدة حينئذٍ التخيير بين العمل بالظن بالواقع أو بالطريق ، خلافاً لصاحب الفصول [2]؛ حيث يُعيِّن العمل بالظن بالطريق ، والمحقق[3] الشريف[4] ، وفاقاً للمحقق القمي حيث يقولان بتعين العمل بالظنِّ بالواقع [5] .

فنحن وإن لم نقل بحجيَّة مطلق الظنِّ أولاً إلا أنَّه إذا فرض الأمر كما قلنا ـ من انسداد باب العلم بالتراجيح ـ فنرجع إلى العمل بالظن ، وحيث إنَّ الواقع لم يقيَّد بالطريق ، وأنَّ الشارع جعل لنا هذه الطرق في عرض الواقع ، فنكون مُخيَّرين بين العمل بالظن بالواقع ، أو بالطريق ، ولا يرجع إلى الظن المانع والممنوع كما لايخفى ؛ لأنَّ الظنَّ بأنَّ راوي هذا الخبر أعدل ، وإن كان ظنَّاً بالمسألة الأصوليَّة إلا أنَّه ليس باقياً ، لحجيَّة الظن بالواقع إذا فرض حصوله من الخبر الآخر ، فالمقام ـ على[6] الفرض المذكور ـ نظير ما إذا علمنا بحجيَّة خبر العادل ولم يمكن لنا تحصيل العلم بعدالة الرواة كليَّةً ، أو انسدَّ [7] باب العلم بجميع التراجيح بشرط آخر من شروط حجيَّة الخبر ؛ هذا إذا انسد باب العلم بجميع التراجيح .

وأمَّا إذا انفتح باب العلم بجميعها إلا واحداً مثلاً ، فلا يجوز فيه العمل بالظنِّ بل يرجع ـ مع عدم العلم الإجمالي ـ إلى إطلاق أخبار التخيير إن أمكن نفيه بالأصل ، وإلى الأصل إن لم يمكن ، ومع العلم الإجمالي بوجود ذلك المرجِّح في كثير من

---

(١) لا توجد كلمة «العلم» في نسخة (د) .
(٢) الفصول الغرويَّة : ٢٧٨ .
(٣) في نسخة (د) : وللمحقق .
(٤) انظر ضوابط الأصول ـ ص ٢٦٦ ـ حيث حكى قول أستاذه شريف العلماء ، ومفاتيح الأصول للسيد المجاهد : ٤٥٨ ـ ٤٥٩ .
(٥) قوانين الأصول: ١ / ١٧٩ ، وفي طبعة أخرى : ٤٤٠ .
(٦) جاءت كلمة «أعم» بدل من كلمة «على» في نسخة (د) .
(٧) في نسخة (د) : إذ انسد .

الأخبار يجب عليه العمل بالاحتياط في الأخذ بمظنون الأرجحيَّة ؛ لدوران الأمر بين التخيير والتعيين ، ولا يجب عليه الاحتياط في المسألة الفرعيَّة ؛ لأنَّ المفروض أنَّه لولا الترجيح [لكان] مُخيَّراً في العمل بالخبرين ؛ فتدبَّر !.

المقام الثالث[١]

في التعدي عن المرجحات المنصوصة وعدمه

قولان : قد عرفتَ من كلام الكليني عدم التعدي ، وهو لازم مذهب الأخباريَّة ، بل هو المنسوب إلى جماعة منهم ، وصرَّح به صاحب الوافية[٢] ، وصاحب الحدائق في الدُّرر النجفيَّة[٣] وفي مقدمات الحدائق[٤]، واختاره في المناهج[٥] ؛ قال : وما للرعيَّة الجاهل وتمييز روايات الإمام عليه السلام بهذه الأوهام من دون رخصة فيه ؟ بل مع النهي الصريح عنه ، كما في الرواية الرابعة عشر ـ وأشار إلى رواية العيون[٦] ـ.

والمشهور على التعدي إلى كلِّ ما يوجب الأقربيَّة إلى الواقع نوعاً ، ويظهر من بعضهم التعدي إلى كلِّ مزيَّة وإن لم يُفِد الأقربيَّة إلى الواقع ، ولا إلى الصدور ، مثل تقديم الحاظر على المبيح ، والناقل على المُقَرِّر ، أو العكس ، ويظهر من بعضهم أنَّ المدار الظن الفعلي بالواقع أو الصدور[٧]، ويظهر من المحقق القمّي (رحمه الله) أنَّ المدار على الأقرب إلى الواقع نوعاً ، إلا إذا حصل الظن الفعلي بالواقع مطابقاً للآخر ، فالمدار عنده على الظن بالواقع فعلاً مع وجوده ، ونوعاً مع عدمه ، والأقوى التعدي إلى كلِّ ما يوجب قوَّة الطريق في[٨] طريقيَّته النوعيَّة ، سواء حصل منه الظنُّ الفعلي بالواقع ، أو بالصدور أو لا ، بل وإن كان الظنّ الفعلي على خلافه ، إذا كان ذلك الظنّ حاصلاً من الخارج ، من الأمور الغير المعتبرة عند العقلاء [٩].

ويحتمل في المسألة التفصيل بين صفات الراوي وغيرها، ففي الصفات يقال

---

(١) كان المقام الأول في وجوب الترجيح ، والمقام الثاني في عرض روايات الترجيح ، وهذا هو المقام الثالث من الثالث .

(٢) الوافية : ص ٣٣٣ .

(٣) الدرر النجفيَّة : ١ / ٣١٣ - ٣١٤ .

(٤) الحدائق الناضرة : ١ / المقدمة الأولى منه .

(٥) مناهج الأصول : ٣١٧ ـ ٣١٨ .

(٦) عيون أخبار الرضا : ٢ / ٢١ ، ويحتمل إرادة رواية الحسن عن أبي بن حيون مولاه: ١ / ٢٩٠

(٧) في النسخة : المصدور .

(٨) في نسخة (د) : إلى . بدل كلمة في .

(٩) قوانين الأصول : ٤٤٠ ـ ٤٤١ .

بالتعدي عن منصوصاتها، وفي غيرها لا يقال بالتعدي ، وسيظهر وجهه لنا على ما ذكرنا على بناء العقلاء حسبما عرفتَ سابقاً ، وإجماع العلماء على ما حكي عن جماعة ممَّن تقدم ذكرهم ، والظاهر منهم التعدي إلى الظنون النوعيَّة ، وليس المدار عندهم على الظنِّ الشخصي كما لا يخفى ؛ إلا من بعض متأخري المتأخرين من القائلين بالظن المطلَق ، والقدر المتيقن من الإجماع ما ذكرنا من المرجِّح الذي يوجب قوَّة الطريقيَّة دون مطلق المزيَّة ، وإن كان عمل بعضهم على المطلق ، إلا أن يُقَال لا ينفع الإجماع فيما ادَّعيت من حيث إنَّه لو حصل الظنُّ الفعلي بخلاف خبر الأرجح من حيث هو لم يُعلَم كون عملهم على تقديمه دون ما وافقه الظنُّ ، فليس مختارك قدراً متيقناً ، ولكن لا يضر هذا بما نحن بصدده من إثبات التعدي في الجملة من هذا الإجماع.

هذا ؛ مع أنَّ المنساق من أخبار الترجيح كون المناط الأقربيَّة النوعيَّة ، ووجود ما يوجب قوَّة أحد الخبرين في الطريقيَّة ، وذلك لأنَّ جميع ما عُدَّ فيها من المرجِّحات يكون من قبيل ما ذُكِر سوى الأحوطيَّة في المرفوعة ، وقد عرفتَ سابقاً قوَّة احتمال كونها مَرْجِعاً لا مُرجِّحاً ، فيظهر من هذا أنَّ الملاك ما ذكرنا ؛ خصوصاً بملاحظة اختلاف الأخبار في ذكر بعضها وعدمه ، وفي الترتيب بينها، وعدم تعرُّضِها لصورة تعارض بعضها مع بعض ، مع إنَّه الغالب ؛ إذ صورة التساوي من جميع الجهات إلا من واحدة قليلةٌ ، ولعمري إنَّ هذا من أظهر الشواهد على كون المناط القوَّة ، وأنَّ ذكرها من باب المثال ، وأنَّ المقصود تعداد جملة من أسباب القوَّة .

ودعوى أنَّ بعض المرجِّحات المذكورة ليس ممَّا يوجب الأقربيَّة فيكون من باب التعبُّد ، ويكون قرينة على تعبُّديَّة البقيَّة مثل الأعدليَّة والأورعيَّة والأفقهيَّة **كماترى** ؛ إذ من المعلوم أنَّها أيضاً مفيدة للأقربيَّة إلى الصدور ، أو إلى الواقع ، فتورث القوَّة ويمكن أن يؤيِّد ما ذكرنا بدعوى أنَّ المنساق من أخبار التخيير أيضاً الإختصاص بصورة عدم المزيَّة لأحدهما على الآخر ، وأنَّه مختصٌّ بصورة الحيرة المفقودة مع وجود المرجِّح ، خصوصاً مع كون بناء العقلاء على تقديم الأرجح ، فإنَّه لو منع حجيَّة بنائهم من حيث هو ـ كما قد يُدَّعى حسبما عرفت سابقاً ـ أمكن جعله وجهاً

لفهم الاختصاص في أخبار التخيير ، لا أقلّ من الشك في شمولها للصورة المفروضة بالملاحظة المذكورة ، فلا يكون دليلاً على التخيير ، فنرجع إلى الأصل ، وقد عرفتَ أنَّ مقتضاه ـ في الدوران بين التخيير والتعيين ـ التعيين ؛ والمفروض أنّه لا إشكال في أنَّ الحكم ـ مع عدم الترجيح ـ التخيير ، فتكون المسألة من الدوران المذكور.

ولكن قد عرفتَ سابقاً منّا الخدشة في هذا الأصل ، وأنَّ الحق في صورة الدوران التخيير ؛ فراجع [1].

وكيف كان ؛ فلا ينبغي التأمُّل [2] فيما ذكرنا بملاحظة مجموع ما ذكر من الإجماع ، وبناء العقلاء ، وسياق أخبار التخيير ، وأخبار الترجيح ؛ هذا كلُّه مضافاً إلى أنَّ في الأخبار فقرات تدلُّ على المختار :

منها : الترجيح بالأصدقيَّة في المقبولة والأوثقيَّة في المرفوعة ، فإنَّه يـمكن أن يفهم منهما [3] التعدي إلى جميع صفات الراوي ، فإنَّه يمكن أن يفهم منهما التعداد من جميعها في الأصدقيَّة [4]، فإنَّ المراد من الأصدقيَّة ليس مجرد كون الراوي من حيث هو أصدق ، بل الأصدقيَّة من حيث نقله الحديث ، ولذا قال «**وأصدقهما في الحديث**» ، فلو فرضنا أنَّ أحد الراويَيْنِ عادلٌ والآخر غير عادل ، أو أحدهما إماميٌّ والآخر عاميٌّ ، أو نحو ذلك ، أمكن أن يقال إنَّ العدل أصدق من الفاسق ، والإمامي أصدق من العامي ، وهكذا يمكن أن يقال : الأضبط أصـدق مـن غـيره ، ويـمكن إدراجها في الأوثق ، بل يمكن أن يقال إنَّ ناقل اللفظ أوثق من ناقل المعنى وهكذا.. فجميع الصفات من المنصوصات وغيرها داخلة في الأصدقيَّة أو الأوثقيَّة ، أو فيهما معاً ، ولذا اقتصر في المرفوعة على الأعدليَّة والأوثقيَّة ، بل الظاهر أنَّ الأوثقيَّة فيها

---

(١) راجع الصفحة ١٨٧ ـ ١٨٨ ، وموارد متعددة أخرى من الكتاب.

(٢) في نسخة (د) : وكيف كان فمقتضى التأمل..

(٣) لا توجد كلمة «فيهما» في نسخة (د).

(٤) هكذا العبارة في النسخة ؛ وكماترى فإنَّ فيها اضطراباً ، نعم يمكن التوجه للمراد من خلال معرفة أنّه يريد إرجاع كل الصفات إلى صفة الأصدقيَّة ، وجاءت العبارة في نسخة (د) هكذا : فإنّه يمكن أن إدراك جميعها في الأوثقيَّة أو في الأصدقيَّة من حيث نقله الحديث. والعبارة بعدها لا توجد في نسخة (د) إلى قوله : ولذا قال «وأصدقهما..».

من باب ذكر العام بعد الخاص ، فعلى هذا جميع الصفات من المرجِّحات المنصوصة .

ومن هنا يمكن أن يقال ـ بناء على عدم التعدي عن المنصوصات ـ بالتعدي بالنسبة إلى الصفات كما أشرنا إليه آنفاً ، وهذا الوجه من الإستدلال أولى ممّا ذكره المحقق الأنصاري في الرسالة ، حيث لم يُدرِج الصفات في الأصدقيّة والأوثقيّة ، بل قال : إنّه يفهم من اعتبارهما أنَّ المدار على أقربيّة الواقع ، لا على خصوصيّتهما، بخلاف سائر الصفات من الأعدليّة والأفقهيّة ، فإنّهما يحتملان الأقربيّة الحاصلة من السبب الخاص ، وجه الأولويّة : أنّه يرد على بيانه إمكان دعوى عدم الفرق بينهما وبين غيرهما من الأعدليّة وأختيها في أنَّ الظاهر من اعتبارها كونها موجبة للأقربيّة ، لا من حيث هي هي ، إذ من المعلوم أنَّ وجه تقديم الأعدل ليس أنَّ الأعدل أولى بالإحترام من العادل في سماع خبره وهكذا.. .

وكذا في[1] الأصدقيّة والأوثقيّة ، وكما يحتمل كون الأعدليّة معتبرة من حيث كونها سبباً خاصاً في الأقربيّة ، فكذا يحتمل ذلك في الأصدقيّة والأوثقيّة، فكلُّها سواء في أنَّ المناط فيها الأقربيّة لا مجرَّد الإحترام مثلاً ، وسواء أيضاً من حيث احتمال كون معيار الأقربيّة من السبب الخاص .

وأمّا على ما ذكرنا فلا يرد هذا الإيراد ، وذلك لأنّا أدرجنا جميع الصفات في الصفتين المذكورتين ، ومنها قول الراوي «قلت فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضل واحدٌ منهما على الآخر» ، فإنّه فهم من كلام الإمام عليه السلام أنَّ المعيار وجود زيادة لأحد الراويين على الآخر ، ولذا لم يذكر من المذكورات إلا العدالة ، وذكر المرضي ، مع إنّه ليس في كلام الإمام عليه السلام ، وقال **لا يفضل واحدٌ منهما**، يعني في أمثال الصفات المذكورة ، والإمام عليه السلام قرّره على فهمه هذا .

ودعوى إمكان كون المراد لا يفضل واحدٌ منهما في الترجيح المذكور ، وهو اجتماع الصفات المذكورة ـ يعني ليس أحدهما جامعاً لهذه الصفات دون الآخر ـ فلا يكون لأحدهما فضل .

---

(١) لا توجد كلمة «في» في نسخة (د) .

مدفوعة ببُعدِ ذلك عن العبارة كما لا يخفى ! كيف ولو[١] كان كذلك لوجب أن يسأل عن صورة وجود بعض هذه الصفات ، أو تعارض بعضها مع بعض ، مع إنّهما من الأفراد الغالبة المتبادرة إلى ذهن كلِّ أحدٍ ، فهذه الفقرة أيضاً دليل على التعدي إلى مطلق الصفات ، نعم لا يستفاد منها التعدي إلى سائر المرجِّحات ممّا لا يرجع إلى الصفات .

ومنها : تعليله الأخذ بالمشهور بقوله ﷺ «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه» بعد معلوميّة أنَّ مجرَّد كون الخبر معروفاً مشهوراً بين الأصحاب لا يوجب كونه ممّا لا ريب فيه من جميع الجهات ، فيكون المراد أنّه لا ريب فيه بالنسبة إلى الخبر الشاذ ، بمعنى أنّه يحتمل في الشاذ أن يكون كذباً وأن يكون تقيّة ، وهذان الإحتمالان إمّا منتفيان في الخبر المشهور أو بعيدان عنه ، فيدل بمقتضى وجوب الأخذ بعموم العلّة أنَّ كلَّ خبرين يكون أحدهما لا ريب فيه في جهةٍ من الجهات بالنسبة إلى الآخر يجب الأخذ به ، وإنّما قلنا إنَّ مجرَّد الشهرة لا يقتضي كونه ممّا لا ريب فيه من جميع الجهات ؛ لأنّه ـ مضافاً إلى وضوحه في نفسه من حيث إنّه يمكن أن لا يكون صادراً أو لا يكون المراد ظاهره ـ لو كان كذلك لم يكن معنى لكونهما معاً مشهورين ؛ إذ لا يمكن كون كلا الخبرين قطعي السند والدلالة ، ولم يكن وجهٌ لتأخُّره عن الصفات ، ولم يكن وجه للرجوع بعده إلى سائر المرجِّحات .

ودعوى أنَّ حيثيّة الدلالة خارجة عن المقام ، ويمكن حمله على كون المراد أنَّ المشهور قطعي السند بخلاف غيره ، ومعه يمكن أن يكونا معاً مشهورين ، ويمكن الرجوع إلى سائر المُرجِّحات فإنّه لا منافاة بين كونهما قطعيين والرجوع إلى مخالفة العامّة أو موافقة الكتاب .

مدفوعة :

أولاً : بأنّه لا وجه مع هذا أيضاً لتأخره عن الصفات ، إلا أن يمنع كون الصفات للراوي ، بل هي من مرجحات الحَكَمَيْنِ .

وثانياً : إنّه على هذا أيضاً يكون دليلاً على المختار ؛ إذ على هذا أيضاً يكون ممّا لا

---

(١) في النسخة : كيف لو...

ريب فيه في الجملة ، أي باعتبار السند فقط ، فيكون حاصل المراد أنّه يجب الأخذ بالخبر المشهور ؛ لأنَّ سنده قطعي وإن لم يكن مقطوع الدلالة ؛ بخلاف الشاذ فإنّه ليس كذلك ، فالمشهور ممَّا لا ريب فيه بالنسبة إلى الشاذ ، فيكون مقتضى عموم التعليل أنّه يجب الترجيح بكل ما يكون قطعيّاً في الجملة ، فنقول : إذا فرض كون إحدى الروايتين منقولةً باللفظ ، والأخرى بالمعنى ، فإنَّ[1] الأولى قطعيَّة من حيث عدم احتمال كون الراوي مخطئاً في فهمه مراد الإمام عليه السلام ، ونقله ؛ بخلاف الثانية فإنّه يحتمل أن لا تكون مضمون كلام الإمام عليه السلام فتكون الأولى ممَّا لا ريب فيه بالنسبة ، وهكذا . . ، هذا[2] مع أنَّ مجرَّد المعروفيَّة لا يقتضي قطعيَّة السند كما عرفت ، إذ الجميع ينقلونه عن واحد ، وليس المراد بالمعروفيَّة أن يكون كلُّ واحدٍ من الأصحاب ناقلاً له عن الإمام عليه السلام وإلا كان من المتواتر .

فإن قلت : يمكن أن يكون المراد نفي الريب الشرعي التعبُّدي ؛ يعني في صورة تعارض الخبرين يجب الأخذ بالمشهور ، فإنَّ وجوب الأخذ به ممَّا لا ريب فيه ، فيكون الإمام عليه السلام منشأ لعدم الريب فيه بقوله (عليه السلام)[3] هذا ، إلا أنّه مخبر بعدم الريب فيه وأنّه يجب الأخذ به من هذه الجهة ، ويؤيِّده أنّه على هذا يمكن إرادة نفي الريب المطلق ، كما هو الظاهر منه ، وأيضاً على المعنى الأول تكون صورة كون الخبرين كليهما معروفيين داخلة تحت ما لا يكون[4] ممَّا لا ريب فيه ؛ إذ المفروض تساويهما من هذه الجهة ، مع إنَّ الظاهر من الخبر أنّها داخلة تحت ما يكون كليهما ممَّا لا ريب فيه ، يعني أنَّ المرجح الذي ذكرتَ موجود في كليهما، لا أنّه ليس موجوداً في واحد منهما.

وعلى هذا فلا وجه للتعدي ؛ لأنَّ العلَّة على هذا ليست علَّة حقيقيَّة ، بل إنشاء للحكم بلسان التعليل ، كأن يقال في مقام إنشاء حلّيَّة شيء **كُلْ اللحمَ ـ مثلاً ـ لأنّه طيّب** أي طيِّب شرعي ، وعلى فرض كونها علَّة حقيقيَّة فاللازم التعدية إلى ما يكون

---

(١) في النُّسَخ : انَّ .
(٢) لا توجد كلمة «هذا» في نسخة (د) .
(٣) لا توجد في نسخة (د) .
(٤) في نسخة (د) هكذا : ما يكون.. .

ممَّا لا ريب فيه شرعاً ، وهو لا يكون إلا بعد ثبوت الترجيح شرعاً .

قلت : هذا الإحتمال ـ مضافاً إلى بعده في نفسه حيث إنَّ ظاهر التعليل كونه إرشاداً إلى ما هو المعلوم ، وإن كان إنشاءً بالنسبة إلى وجوب الأخذ به ، يعني أنَّ المشهور ممَّا لا ريب فيه من حيث هو ، فيجب الأخذ به كما إذا قال **خذ بقول زرارة لأنَّه ثقة** ؛ فإنَّه ليس المراد أنَّه[1] جعلته موثوقاً به ـ ينافيه الإستشهاد بحديث التثليث ، إذ الظاهر من الاستشهاد أنَّ الخبر المشهور من قبيل الحلال البيِّن ، ومن بيِّن الرشد من حيث هو ، والخبر الشاذّ من قبيل المُشتبَه من حيث هو .

ومنها : تعليل طرح الخبر الموافق للعامَّة بأنَّ فيه التقيَّة ، كما في قوله عليه السلام **«ما سمعت منِّي يشبه قول الناس ففيه التقيَّة»**[2]، أو بـ «**أنَّ الرشد في خلافهم**»[3]، فإنَّ من المعلوم أنَّ القضيَّتين غالبيَّتان ؛ لا دائميَّتان ، فيكون المراد أنَّه يجب طرح[4] الموافق ؛ لأنَّه يحتمل كونه تقيَّة ؛ لأنَّ الغالب فى «**ما سمعتم منِّي يشبه قولهم**» التقية ، أو لأنَّه يُحتَمَل كونه خلاف الحق ، لأنَّ الغالب كون الحق في خلافهم ، فيدلُّ بمقتضى عموم التعليل على وجوب الأخذ بما لا يتطرق إليه هذا[5] الإحتمال عند الدوران .

ولا ينافي ما ذكرنا كون الحمل على التقيَّة من الجمع الدلالي في الحقيقة ، بناء على وجوب التورية على الإمام عليه السلام ؛ وذلك لأنَّ الاستدلال إنَّما هو بالتعليل المذكور لا بمجرَّد عدِّه ممَّا يجب معه التقديم ، حتى يقال إنَّه جمع دلالي لا ربط له بمقامنا، **فاندفع** بذلك ما قيل في مقام الإيراد على الإستدلال المذكور من أنَّ وجه تقديم الخبر المخالِف للعامَّة :

إن كان هو التقيَّة فالترجيح بها يخرج عن مورد الكلام من الترجيح السندي ، بل هو داخل في الترجيح الدلالي ـ بناء على وجوب التورية على الإمام عليه السلام في مقام التقيَّة وعدم جواز الكذب مع إمكانها ـ لأنَّه على هذا يكون الخبران متساويين من

---

(١) في نسخة (د) : أنِّي .

(٢) التهذيب : ٨ / ٩٨ ، عنه الوسائل : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٤٦ .

(٣) الكافي : ١ / ٦٧ ، وسائل الشيعة : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ١٩ .

(٤) لا توجد كلمة «طرح» في نسخة (د) بل كتبت كلمة «الأخذ» ثمَّ شطب عليها .

(٥) جاءت العبارة في نسخة (د) هكذا : بما لا يتطرق إليه مثل هذا الإحتمال .

جميع الجهات ؛ من السند والدلالة ، إلا في احتمال إرادة خلاف الظاهر في الخبر الموافِق من جهة التقيَّة ، وهذا الاحتمال لا يجري في الخبر المخالِف ؛ فيؤخذ بسندهما، ويحمل الموافق على إرادة خلاف الظاهر .

وإن كان الوجه هو كون الرشد في خلافهم ، فمع عدم تعيين كون الوجه ذلك لمساواة احتمال كونه هو التقيَّة في الموافق ، لا يقاوم ظهوره في التعدي ظهور سوق الأخبار في الاقتصار ، وعدم الإعتبار بكل مزيَّة من جهات عديدة .

وجه الاندفاع ما عرفتَ من أنَّ محلَّ الاستشهاد والاستدلال التعليل بالقضيَّة الغالبيَّة ، ولو كان الحمل على التقيَّة من باب الجمع فالإمام عليه السلام علَّل وجوب الطرد باحتمال كون الخبر صادراً على وجه التقيَّة ، لا بأنَّه يمكن الجمع الدلالي ، مع أنَّ هذا الجمع ليس ممَّا يساعد عليه العرف ، فليس من الجمع المقبول ، فوجوب الأخذ إنَّما يكون من باب الترجيح السندي ، ألا ترى أنَّه لو لم ترد الأخبار بوجوب الأخذ بمخالف العامَّة لم نكن نقول[1] به من حيث إنَّه جمع بين الأخبار ، ولو كان من الجمع المقبول لم يحتج إلى ورود التعبد به [2].

وأمَّا ما ذكره في الوجه الثاني من كون الاحتمال المذكور مساوياً لاحتمال التقيَّة ففيه أنَّ المفروض أنَّ الإمام عليه السلام علَّل الحكم بكون الرشد في خلافهم ، فنحن نأخذ بعموم هذا التعليل ، وإن كان السرُّ الواقعي في الأخذ بخلافهم في المقام هو التقيَّة ، فالحجَّة ظاهر العنوان المذكور في مقام التعليل ، والمدار عليه ، وأمَّا دعوى عدم مقاومة هذا الظهور لسوق الأخبار في الإقتصار ، فلا يخفى ما فيه ، إذ بعد ظهوره في التعدي لا يبقى لها سَوْقٌ ، وسيأتي التكلُّم في الجهات التي ادَّعى إفادتها الاقتصار وأنَّها لا تفيده .

هذا ؛ ومن الغريب ما ذكره بعض آخر في الإيراد على الدليل المذكور حيث قال : إنَّ الترجيح بالمخالفة إمَّا من جهة كشف الموافقة عن البطلان ؛ لغلبة مخالفة

---

(١) في النسخة : نقل .
(٢) باعتبار أنَّ الجمع المقبول عرفاً كافٍ في الإعتبار به ، كما هو حال الجمع بين كل كلامين ظاهرهما التعارض بإلقائهما على العرف .

أحكامهم للواقع ، وإمَّا من جهة كون الموافقة أمارة على التقيَّة ، فعلى الأول نمنع كون غلبة المخالفة موجبةً للأخذ بالمخالف إذا لم يُفِد الظن ؛ بل لا نتحاشى من دعوى إفادة الغلبة ـ في مقام التعارض ـ للظن بحقيَّة المخالف .

وأمَّا على الثاني فلا ربط له بالترجيح بالأقربيَّة والأبعديَّة ، بل يكون الأخذ بذي المُرجِّح حينئذٍ من باب التعبُّد بمجرَّد احتمال التقيَّة ، ولا نتحاشىٰ عن الأخذ بهذا المرجِّح بخصوصه مجرَّداً عن الظن ، نظراً إلى إجماع العلماء عليه ، واستقرار بنائهم على الترجيح بمجرَّد المخالَفَة ؛ انتهى .

وغرضه من هذا الكلام أنَّه لا يستفاد من التعليل المذكور التعدي إلى كل مزيَّة ، وإن لم تفد الظن الفعلي ، وأنت خبير بأنَّ غلبة كون الحق في خلافهم لا توجب الظنَّ الفعلي في كلِّ مقامٍ ، مع أنَّ الإمام عليه السلام أطلق وجوب الأخذ به بالتعليل المذكور ، فيدل على التعدي إلى كل ما يكون من هذا القبيل أي ما يفيد الظنَّ النوعي ، وأمَّا ما ذكره من عدم كون غلبة التقيَّة موجبةً للأمر به[1] ؛ ففيه ما لا يخفى ! إذ لا فرق بين هذه الغلبة وغلبة كون الحق في خلافهم ، فكيف تفيد تلك الظن الفعلي في جميع مقامات التعارض ، وهذه لا تفيد الأقربيَّة أيضاً ، مع أنَّه بناءً عليه يدل ـ بمقتضى عموم التعليل ـ إلى كل ما يكون من قبيله ، وهذا واضح .

هذا ؛ ولا يخفى أنَّ المستفاد من الفقرات المذكورة التعدي إلى ما يكون من سنخ المذكورات ممَّا يوجب قوَّة الخبر في طريقيَّته ، ولا يكفي من الصفات ما لا يكون كذلك ، وكذا غيرها من المزايا ، فلا يرجح بكل احتمال ، وبكل أقربيَّة إلى الواقع إذا لم تكن ممَّا يوجب القوَّة نوعاً، ولا يعتبر حصول الظنِّ الفعلي منها، كما إنَّه لا اعتبار بالظنِّ الفعلي بالواقع أو بالصدور إذا لم يكن حاصلاً ممَّا يكون نوعه موجباً للقوَّة والأقربيَّة ، كالحاصل بالإستحسان والقياس والنوم [2]؛ ونحو ذلك من الطرق الغير المعتبرة عند العقلاء .

---

(١) في نسخة (د) : للأقربيَّة . وهو الصواب لما سيأتي .
(٢) المقصود أنَّه لا يتحقق من هذه الأمور ظن نوعي بل لا يتعدى عن كونه ظنَّاً مختصاً بالشخص الذي تحقق عنده استحسان أو شكل قياسي .

ودعوى أنَّ المستفاد من قوله «**لا يفضل**» أنَّ المدار على مجرَّد الزيادة ، ولازمه كفاية مجرَّد وجود احتمال في أحدهما مفقودٌ في الآخر ، وكذا من قوله عليه السلام «**فإنَّ المُجمَع عليه لا ريب فيه**»، بعد حمله على الريب النسبي .

مدفوعة : بأنَّ المراد من الفضيلة ما يكون فضيلة في نظر العرف ، فمثل الحريَّة والعبديَّة والأعدليَّة في الجملة ، والأورعيَّة كذلك ممَّا لا يعتنى به عند العقلاء ، ويعدُّ عندهم الخبران من المتساويين ، لا اعتبار بها[1] ، وإن كانت زيادة بحسب الدقَّة العقليَّة ، وكذا المراد من الريب : الريب العرفي ، ومن المعلوم عدم صدقه عرفاً بمجرَّد وجود بعض الاحتمالات ، وهذا ليس تقييداً في الخبر ، كما لا يخفى ! بل هو انسياق عرفي[2] ، ففي المنصوصات أيضاً مثل الأعدليَّة لا اعتبار بكل أعدليَّة ، وإن كانت زيادة يسيرة ، وهذا واضحٌ بعد عدم كون الرجوع إليها من باب التعبد ، بل من باب الأقوائيَّة في الطريقيَّة ، كما هو المفروض ؛ بناء على التعدي والمعلوم من حيث هو ، ألا ترى أنَّه لو دار أمر أهل العرف في الرجوع إلى أهل الخبرة بين شخصين ، وكان أحدهما أخبر في الجملة لا يقدمونه حينئذٍ ، بل يتوقفون ويجعلونهما متساويين ، فلا وجه للدعوى المذكورة .

كما لا وجه لدعوى أنَّ المستفاد من قوله عليه السلام «**فإنَّ الرشد في خلافهم**» أنَّ المدار على الظن بالحقيَّة وإن لم يكن حاصلاً من الأمور المتعارفة ، وكذا من قوله عليه السلام [3] «**وأصدقهما**» ؛ وذلك لأنَّ المستفاد من الفقرة المذكورة الإعتبار بما يكون الحق معه غالباً ، أو يكون خلافه كذباً غالباً ؛ لأنه كأنَّه قال **خذ بخلاف العامَّة** ؛ لأنَّ الغالب كون الرشد في خلافهم فلابدَّ من تحقق مثل هذه الغلبة في مورد التعدي أيضاً، وكذا

---

(١) في النسخ : لا اعتبار به .

(٢) مرَّ سابقاً لفظ السَّوْق ، ويذكر الآن لفظ الإنسياق ، فينبغي التمييز بينهما، فعندنا ألفاظ ثلاثة : السياق والمساق والإنسباق ؛ فأمَّا السياق فالمقصود منه ما سيقت لأجله الجملة من معنى يراد تأديته بها في ضمن جمل أخر أو ضمن كلمات أخر ، والمساق هو الغرض الداعي لسوق الجملة ، والإنسباق واضح وهو ما يسبق إلى الذهن قبل غيره من المعاني المحتملة في الكلمة أو في الهيئة التركيبيَّة .

(٣) من قوله «فإنَّ الرشد في..» إلى هنا لا يوجد في نسخة (د) .

(المناط)[١] المستفاد من قوله «**وأصدقهما**» الظن بالواقع ؛ الذي استفيد من مثل الأصدقيَّة ، كما يكون من الأسباب للظن نوعاً ، فعلى هذا لا نتعدى إلى كل ما ذكره الأصوليون من المزايا التي سنذكرها .

ثمَّ لا يخفى أنَّه لا فرق في المرجح الذي يوجب التقديم بين أن يكون مفيداً للظن النوعي بالواقع أو لا ، أو بواسطة الظن بالصدور نوعاً ؛ لأنَّه وإن كان النظر إلى الواقع والأقربيَّة إليه ، لكن يكفي الأقربيَّة إلى الصدور ؛ لأنَّها أقربيَّة إلى الواقع ، بل يكفي إذا كان موجباً لأقربيَّة الخبر الآخر إلى خلاف الواقع ، وإلى الكذب ، فقوَّة أحد الخبرين إمَّا بضم ما يوجب أقربيَّته إلى الواقع إليه ، وبعبارة أخرى .. بأمارة على حقيَّته أو بأمارة على عدم حقيَّة الآخر ، لقوله ﷺ «**فإنَّ الرشد في خلافهم**» فإنَّ غلبة كون الرشد في خلافهم أمارة على بطلان الخبر الموافق ، لا على حقيَّة المخالف ، لعدم انحصار خلاف العامَّة في مفاد الخبر المخالف ، إلا أن يعلم من الخارج حقيَّة أحد الخبرين واقعاً ؛ وهو نادر .

والحاصل أنَّ المُرَجِّح قسمان : قسم يكون موجباً لأقربيَّة هذه إلى الواقع ، وقسم يكون موجباً لأبعديَّة الآخر عنه ، وهذا أيضاً نوع قوَّة في الخبر ، كما لا يخفى ، ولا فرق في هذا بين ما آخترنا من الإعتبار بالأمارة المفيدة للظن النوعي ، وبين القول بكفاية مجرَّد الاحتمال ، وبين القول باعتبار الظن الشخصي ، إذ القائل بكفاية مجرَّد الإحتمال أيضاً له أن يقول : وجود احتمال البطلان في أحدهما دون الآخر من جهة من الجهات موجبٌ لرجحانه ، والقائل باعتبار الظن أيضاً له أن يقول بكفاية الظن ببطلان الآخر أو كذبه ، وإن لم يحصل الظنُّ بصدق هذا[٢] .

ثمَّ إنَّه قد يستدلّ على المختار من التعدي بقوله ﷺ «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»[٣] فإنَّ الخبر المقرون بمزيَّة من المزايا لا يريب بالنسبة إلى الآخر ؛ لمكان وجود احتمالٍ من كذبٍ أو تقيَّةٍ أو نحوهما في الثاني دون الأول .

---

(١) كلمة غير مقروءة ، وأثبتناها من نسخة (د) .
(٢) في نسخة (د) هكذا : بصدقه هذا .. .
(٣) عوالي اللئالي : ١ / ٣٩٤ حديث ٤٠ ، ووسائل الشيعة : ٢٧ / باب ١٢ حديث ٥٤ .

وفيه :

أولاً : إنَّ المراد منه الإحتياط والعمل بما لا ريب فيه مطلقاً، ولازمه العمل بالاحتياط في المسألة الفرعيَّة ، إلا أن يقال إنَّ المفروض إذا كان عدم وجوب الإحتياط في المسألة الفرعيَّة وأنَّ المدار على التخيير أو العمل بالأرجح ، فيكون الثاني ممَّا لا ريب فيه بقول مطلق ، فهو نظير الإحتياط في المسائل الفرعيَّة من بعض الجهات دون بعض ، مثلاً إذا شكَّ في وجوب السورة ، فإتيانها ممَّا لا ريب فيه بالنسبة إلى تركها، وإن لم يعلم معه بصحَّة الصلاة من جهات أخرى ، فيمكن التمسك بهذا الخبر للإحتياط من الجهة المذكورة ، ففي المقام أيضاً إذا ترك العمل بالمرجوح وعمل بالأرجح ؛ فقد ترك ما فيه ريب إلى ما لا ريب فيه ، بعد عدم وجوب الإحتياط الكلي بالمفروض (١).

وثانياً : إنَّ الخبر محمول على الإستحباب أو الإرشاد ، بناء على ما حقق في محلِّه من عدم وجوب الإحتياط في الشبهات البدويَّة ، ومسألة الأقل والأكثر (٢).

وثالثاً : إنَّ هذا الخبر يدل على وجوب الاحتياط عند عدم الدليل على خلافه ، فلا يكون معارضاً للدليل ، وبعبارة أخرى : لسانه لسان الاحتياط لا بيان الواقع ، فنقول في مقامنا : ليس العمل بالمرجوح ممَّا فيه ريب ؛ لأنَّ مقتضى إطلاق أخبار التخيير جواز العمل به فيخرج عمَّا فيه الريب ، وليس المراد من الريب احتمال خلاف الواقع حتى يقال إنَّه موجود حينئذٍ أيضاً .

وبعبارة أخرى : لو كان مفاده وجوب إدراك الواقع مهما أمكن ؛ أمكن أن يقال يجب الترجيح بمجرَّد الاحتمال ، لكن ليس كذلك ؛ بل علَّق الوجوب على الريب الغير الموجود في صورة وجود الإطلاق ، كما في المقام ، فهو لا يعارض الدليل ، ولا

---

(١) هذه الكلمة غير واضحة ؛ وكأنَّه كتبت ثمَّ شطب على بعضها. وجاءت في نسخة (د) ٦ بالفرض .

(٢) أمَّا بالنسبة للشبهات البدويَّة فالمحقق عند الشيخ وجماعة وجوب الإحتياط فيها قبل الفحص وعدمه بعدها وهذا خلاف ما ذكره هنا، ولعله يقصد المحقق عنده كما مرَّ بيان نظره سابقاً ، وأمَّا بالنسبة للأقل والأكثر فهي محل خلاف فالبعض يختار الإشتغال والبعض يختار البراءة عن الأكثر ؛ هذا على تفصيل ليس هذا محله بين الأجزاء الخارجية والذهنيَّة فالتفت !

يخصص الإطلاق كسائر أخبار الاحتياط ؛ فتدبَّرا .

والحاصل أنَّ هذه الرواية ـ على فرض عدم اختصاصها بعدم الريب المطلق من جميع الجهات ، ودلالتها على الوجوب ـ إنَّما تنفع لو شك في وجوب الترجيح في قِبَال التخيير ، ولم يكن دليل من إطلاق أو عموم على عدم الوجوب ، كما في الشبهة الموضوعيَّة المصداقيَّة ، وأمَّا في مثل المقام فلا ؛ إذ هي لا تصلح لتقييد الإطلاقات بل مرافقة[1] لموضوعها ، وهو الريب ؛ بناء على تنزيلها على الريب في جواز العمل وبناء على إرادة الريب من حيث إدراك الواقع فالإطلاقات حاكمة عليها كحكومتها على سائر أخبار الإحتياط كما في سائر المقامات .

ويمكن أن يستدل على عدم التعدي وتعبديَّة المرجِّحات ـ مضافاً إلى العمومات الدالَّة على حرمة العمل بغير العلم[2] ، وخصوص خبر العيون[3] حيث قال في الخبرين المتعارضين بعدما ذكر الترجيح بموافقة الكتاب والسنَّة «**ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكفِّ والتثبت والوقوف**.. إلى آخره ـ بإطلاقات أخبار التخيير بعد منع نهوض أخبار الترجيح للدلالة على العمل بكل مزيَّة ، ومنع ظهور الفقرات المذكورة في التعدي بما أشرنا إليه في ضمن الإستدلال بها.

والجواب : ما عرفتَ من تماميَّة دلالتها ؛ مضافاً إلى الإجماع وبناء العقلاء وما ذكرنا من أنَّ مساق أخبار التخيير صورة التساوي، بحيث يتخيَّر المكلَّف في مقام العمل ومع وجود ما يقوي أحد الخبرين لا حيرة .

وأمَّا خبر العيون ؛ فهو وإن عارض الأدلَّة ـ بناء على تماميَّة دلالته ـ لكنَّها ممنوعة ، فيكون المراد العمل بمثل الظنون القياسيَّة والإستحسانيَّة[4] ونحوها لا ما يكون مثل موافقة الكتاب والسُنَّة ومخالفة العامَّة .. ونحوها، فإنَّ الاعتماد عليها في ترجيح أحد الخبرين ليس عملاً بالرأي ، مع أنَّه يمكن أن يكون المراد لا تقولوا في مقام إثبات

---

(١) وردت في نسخة (د) هكذا : بل هي رافعة .. .

(٢) في النسخة : العمل .

(٣) عيون أخبار الرضا : ٢ / ٢١ ، عنه : وسائل الشيعة : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي، حديث ٢١

(٤) أي يكون المنهي عنه هو خصوص الظنون القياسيَّة والإستحسانيَّة .

الحكم الشرعي بآرائكم بمعنى لا تُعيِّنوا الحكم بآرائكم ، فلا يكون ناظراً إلى ترجيح أحد الخبرين على الآخر ، فإنَّه قال «**وما لم**[١] **تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه ، فنحن أولى بذلك ، ولا تقولوا فيه بآرائكم**»[٢] ، يعني ردُّوا إلينا علم الحكم الشرعي ولا تقولوا فيه بآرائكم ، أي لا تعملوا بالقياس[٣] ونحوه ، مع أنَّه يمكن أن يقال : إنَّ قوله عليه السلام «**ومالم تجدوه في شيء من هذه الوجوه**» إشارة إلى كون المذكورات فيه من باب المثال ؛ فتدبَّر !.

هذا : وقد يقال إنَّ المستفاد من سياق أخبار الترجيح التعبديَّة والإقتصار ، فهي ظاهرة بمقتضى سياقها في ذلك ظهوراً يساوي ظهور بعض الفقرات المذكورة في التعدي على فرض تسليمه ، وذلك لأنَّها لو لم تكن تعبديَّة، وكان المدار على مطلق المزيَّة لوجب ذكر هذا بنحو القاعدة الكليَّة ، ولم يكن وجه للعدول عنها ببيان بعض المرجِّحات ، وأيضاً يستفاد من كثرة سؤال السائل عن فرض المساواة في بعض المرجِّحات ، وجواب الإمام عليه السلام بالرجوع إلى مرجح آخر أنَّه لم يفهم منها إلا التعبديَّة والاقتصار دون المثاليَّة ، وإلا لم يسأل مرَّة ثانية عن صورة المساواة والإمام عليه السلام قرَّره على ذلك ، وإلا لأجاب بأنَّ المعيار الأقوائيَّة من أي جهةٍ كانت ، أو نبَّهه على غفلته عن فهم المراد ، وأيضاً لولا التعبديَّة لم يكن وجه للحكم بالتخيير بعد فقد المنصوصات ، بل وجب الإرجاع إلى سائر المزايا.

وفيه : إنَّه يمكن أن يقال إنَّ تعداد المرجِّحات المذكورة وعدم بيان القاعدة الكليَّة إنَّما هو للإرشاد [٤] إلى مقولاتها، مع أنَّ هذا واردٌ على جميع الأخبار في جميع الأبواب ، إذ كان يمكن إعطاء الكليَّات مع أنَّهم ذكروا الأحكام بأمثلة جزئيَّة ، ألا ترى أنَّه لم يرد في نجاسة الماء القليل خبرٌ بنحو القاعدة الكليَّة ، بل هي مستفادة من

---

(١) لا توجد كلمة «وما لم» في نسخة (د) ، بل الموجود : لا تجدوه.. .

(٢) عيون أخبار الرضا : ٢ / ٢١ ، عنه : وسائل الشيعة : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي، حديث ٢١ .

(٣) في نسخة (د): لا تعملوا فيه بالقياس .

(٤) في النسخة هكذا : للإرشاد لأنواعها فلو بيَّنها بنحو القاعدة الكليَّة لم يلتفت السائل إلى مقولاتها..، وقد وضع خط صغير جداً على تلك العبارة .

أخبار خاصَّة بموارد جزئيَّة ، وكذلك مانعيَّة نجاسة الثوب والبدن عن الصلاة، وهكذا في حجيَّة خبر العادل أو الثقة ، فالظاهر أنَّ المصلحة كانت مقتضية لهذا النحو من البيان ، وإلا كان على الإمام ﷺ أن يكتب من أوَّل الفقه إلى آخره رسالةً وافيةً كافيةً واضحةً .

وأمَّا ما ذكره من أنَّ الراوي لم يفهم المثاليَّة فهو ممنوعٌ ، فإنَّه فهم مثاليَّة الأعدليَّة وأخواتها لمقولة المرجِّحات الراجعة إلى صفات الراوي ، فسأل عن مقولة أخرى فأجاب الإمامُ ﷺ بالترجيح بالشهرة ، ففهم منه الترجيح بما يرجع إلى قوَّة الصدور كليَّةً ، فسأل عن مقولة أخرى فأجاب ﷺ بموافقة الكتاب ومخالفة العامَّة ، ففهم منه الترجيح بما يرجع إلى قوَّة المضمون كليَّةً .

وأمَّا دعوى أنَّه لا معنى للأمر بالتخيير بعد فقد المنصوصات **فلا وجه لها** بعدما ذكرنا من أنَّ الإمام ﷺ بيَّن ـ بمقتضى التعليلين المذكورين ـ جميع المرجِّحات ، مع أنَّه لم يبقَ من المرجِّحات ممَّا يكون معتبراً عندنا، ولا يرجع إلى المذكورات في الأخبار إلا اليسير ، بناءً على التعدي أيضاً ،كما لا يخفى ؛ فإنَّ الأصوليين ، وإن ذكروا كثيراً ممَّا لا يكون منصوصاً إلا أنَّ جميع ما يكون من قبيل صفات الراوي داخلٌ في الأوثقيَّة وغيرها ، أمَّا ما يرجع للمنصوصات[1] أو لا يكون ممَّا يوجب قوَّة الخبر في طريقيَّته فلا اعتبار به إلى أ حد [2]؛ وسيأتي بيانه إن شاء اللّه[3] .

ثمَّ على فرض ظهور الفقرات المذكورة في التعدي أو ظهور بعضها فيها لأخبار سوق ، وعلى فرضه [4]: من المعلوم أنَّ الظهور السياقي لا يقاوم الظهور اللفظي، خصوصاً مثل ظهور التعليل في العموم ؛ هذا مع أنَّ غاية الأمر عدم دلالة الأخبار على التعدي ، أو عدم كفايتها وحدها، لكن مع ضمِّ ما ذكر من الإجماع وبناء العقلاء لا إشكال في الحكم أصلاً .

---

(١) في النسخة : أمَّا يرجع المنصوصات . وفي نسخة (د): إلى أحد المنصوصات .
(٢) لا توجد كلمة «إلى أحد» في نسخة (د) .
(٣) هكذا في النسخة ؛ والعبارة فيها تشويش .
(٤) كأنَّ العبارة فيها سقط ، وجاءت في نسخة (د) هكذا : أو ظهور بعضها فيها لا يبقى للأخبار سوق في الإقتصار وعلى فرضه : من المعلوم.. .

المقام الرابع [١]
في بيان أقسام المرجحات وذكر أحكامها

واعلم أنّ جميع المرجِّحات راجعةٌ إلى ثلاثة أنواع : لأنّها[٢] إمّا ترجح الصدور ، أو ترجح المضمون ، أو ترجح الأخذ والعمل ، وبعبارة أخرى إمّا توجب الأقربيّة إلى الصدور ، أو الأقربيّة إلى الواقع ، أو لا تفيد الأقربيّة ، بل توجب رجحان الأخذ بأحد الخبرين في مقام العمل .

فالنوع الأول خاص بالظنيين ؛ إذ لا يتعقل الترجيح الصدوري بعد قطعيّتهما من حيث الصدور .

والثاني شامل للقطعي والظنّي ؛ مثل مخالفة العامّة وموافقة الكتاب ، حيث إنّهما يجريان في الظنّيين والقطعيّين والمختلفين .

والثالث أيضاً كذلك مثل موافقة الأصل ـ بناء على الترجيح به وكونه تعبُّدياً ـ ومثل تغليب الحرمة على الوجوب ، وترجيح المؤسِّس على المؤكِّد ، ونحو ذلك ؛ فإنّها لا تفيد قوّة في الصدور على فرض كون الخبرين ظنّيّين ، ولا قوّة المضمون ، بل معنى الترجيح بها كونها موجبةً لرجحان الأخذ بأحد الخبرين .

ويمكن منع اعتبار هذا القسم من المرجِّح ، إذ لا معنى للترجيح بما لا يوجب قوّةً في أحد الخبرين ـ لا صدوراً ولا مضموناً ـ فهي مرجعٌ لا مرجِّح .

وبلحاظ آخر تنقسم : إلى ما يرجع إلى السند ، وما يرجع إلى المتن بالمعنى الأعم من اللفظ والمضمون ، وما يرجع إلى أمرٍ خارجٍ عن الخبر ، والتقسيم الأول بلحاظ مورد الرجحان ، والثاني بلحاظ مورد المرجِّح ، فمورد المرجِّح إمّا سند الخبر من صفات الراوي ، وكيفيّة الرواية من المشافهة وغيرها ممّا يذكر بعد ذلك ، وإمّا متن الخبر أي نفسه من لفظه ومدلوله ، فالمرجِّح المتعلّق باللفظ مثل الفصاحة وعدم الإضطراب ، والمرجِّح المتعلّق بالمدلول مثل النقل باللفظ ، ومثل مخالفة العامّة

---

(١) هذا هو المقام الرابع من المقام الثالث ألا وهو الترجيح .
(٢) أي ذات المرجحات .

وتأخُّر الورود ، والتعلّق بأمرٍ خارج مثل موافقة الكتاب والسُنَّة .

فظهر أنّه لو كان الملحوظ في مقام التقسيم مورد الرجحان فالأولى[١] أن تُقسَّم إلى الصدوريَّة والمضمونيَّة بعد إسقاط الثالث ؛ لما عرفت .

وأمّا المرجِّحات الجهتيَّة : فهي راجعة إلى المضمونيَّة مثل مخالفة العامَّة سواء كان الترجيح من جهة التقيَّة أو من جهة كون الرشد في خلافهم ؛ إذ الراجح حينئذٍ مضمون الخبر المخالف ، إذ هو أقرب إلى الواقع ، نعم يمكن أن تقسم بعد ذلك إلى : الداخليَّة والخارجيَّة ، وتقسم الصدوريَّة إلى : المتنيَّة والسنديَّة ، والمراد بالمتنيَّة حينئذٍ ما يرجع إلى اللفظ فقط ، ولو كان الملحوظ مورد المرجِّح ؛ فالأولى التقسيم إلى السنديَّة والمتنيَّة والخارجيَّة ، كما صنعه المحقق القمِّي[٢]؛ لكنَّ الأصوليين قسَّموها بهذا اللحاظ بتقسيمات مختلفة ، فعن التهذيب والمنية[٣] : أنَّ وجوه التراجيح خمسة :

أحدها : ما يتعلَّق بإسناد الخبر .

وثانيها: ما يتعلَّق بحال وروده .

وثالثها: ما يتعلَّق بمدلوله أي الحكم الذي يدل عليه .

ورابعها: ما يتعلَّق بمتنه .

وخامسها: ما يتعلَّق بأمر خارج عن هذه الأمور .

وفي المعالم[٤] ضبطها بأربعة بإسقاط الثالث ، وفي الزبدة[٥] كذلك بإسقاط الثاني ، وفي الفصول[٦] إنَّها خمسة مثل ما في التهذيب ، إلا أنّه بدل الثالث بما يتعلَّق بكيفيَّة الرواية ، والأولى ما صنعه القوانين ، لرجوع الخمسة أو الستَّة إلى ما ذكره من الثلاثة ؛ بعد إرادة الأعم من اللفظ والمدلول من المتنيَّة .

---

(١) في نسخة (د) : الأولى .
(٢) قوانين الأصول: ٢ / ٣٩٧.
(٣) حكاه عنهما الميرزا الرشتي في بدائعه : ٤٣٦ .
(٤) معالم الدين : الخاتمة ص ٣٩١ وما بعدها .
(٥) حكاه الميرزا الرشتي في بدائعه : ٤٣٦ .
(٦) الفصول الغرويَّة : ٤٢٥ .

وقسَّمها في الرسالة[١] باللحاظ الأولي إلى الصدوريَّة والجهتيَّة والمضمونيَّة ، ثمَّ قال : وأمَّا تقسيم الأصوليين المرجحات السنديَّة والمتنيَّة فهو باعتبار مورد المرجح لا باعتبار مورد الرجحان ، ولذا يذكرون في المرجِّحات المتنيَّة مثل الفصيح والأفصح ، والنقل باللفظ والمعنى ، بل يذكرون المنطوق والمفهوم ، والخصوص والعموم .. وأشباه ذلك .

قلت : الظاهر أنَّ مراده تقسيمهم لها إلى السنديَّة والمتنيَّة والخارجيَّة ، وإلا فلو قسَّمُوها إلى السنديَّة والمتنيَّة وأسقطوا الخارجيَّة لأمكن[٢] أن يكون بلحاظ مورد الرجحان ، فإنَّ المرجِّحات السنديَّة تفيد رجحان السند ، فيكون السند مورداً للرجحان ، كما أنَّه مورد للمرجِّح ، ومعنى رجحان السند أقربيَّة الخبر إلى الصدور، وكذا المرجِّحات المتنيَّة تفيد رجحان المتن ، يعني المضمون أو اللفظ ، فالمتن مورد للرجحان ، والمرجِّح إمَّا في المتن أو في الأمر الخارج .

ثمَّ الإستشهاد الذي ذكره من قوله : ولذا يذكرون .. ؛ لا يكون شاهداً على ما ذكره كما لا يخفى ! ثمَّ قد عرفتَ أنَّ المرجحات الجهتيَّة راجعة إلى قوَّة المضمون ورجحانه ، فلا ينبغي عدُّها في مقابل المضمونيَّة .

هذا ؛ وفي موضع آخر من الرسالة[٣] قسَّمها أولاً إلى الداخليَّة والخارجيَّة وجعل المراد من الداخليَّة كل مزيَّة غير مستقلَّة في نفسها، بل متقومة بما فيه ، ومن الخارجيَّة ما يكون أمراً مستقلاً بنفسه ولو لم يكن خبراً ؛ كالأصل والكتاب ، ثمَّ قسَّم المستقل إلى ما يكون معتبراً كالمذكورين ، وغير معتبر كالشهرة ونحوها، وقسَّمه أيضاً إلى ما يفيد الأقربيَّة إلى الواقع كالكتاب والأصل ـ بناء على كونه من باب الظن ـ وإلى ما لا يؤثر في الأقربيَّة ؛ ككون الحرمة أولى بالأخذ من الوجوب ، والأصل بناء على التعبُّد ، ثمَّ قال : جعل المستقل مطلقاً ـ خصوصاً ما لا يؤثر في الخبر ـ من المرجِّحات لا يخلو عن مسامحة ، ثمَّ قسَّم الداخلي إلى الصدوري والجهتي

---

(١) فرائد الأصول : ٤ / ٨٠.

(٢) في النسخة : أمكن .

(٣) فرائد الأصول : ٤ / ٧٩.

والمضموني ، ومثّل للأخير بالمنقول باللفظ وبشهرة الرواية .

أقول : لا يخفى أنَّ هذا التقسيم لا يمكن أن يكون بلحاظ مورد الرجحان ، إذ التقسيم إلى الداخلي والخارجي إنَّما يكون بلحاظ مورد المرجِّح كما هو واضح ؛ ولذا لم يذكر في هذا الموضع أنَّ هذا التقسيم بلحاظ مورد الرجحان ، وإنَّما ذكر ذلك في الموضع السابق حيث أسقط التقسيم إلى الداخلي والخارجي ، ثمَّ لا يخفى أنَّه يجعل المرجِّح الخارجي نفس الكتاب والأصل ، لا موافقة الخبر لها، وهو كذلك ؛ خصوصاً بناء على مذهبه من أنَّ الكتاب معاضدٌ لا مرجِّحٌ حقيقةً ، ولا يجعل موافقة عمومات الكتاب من المرجِّحات كما سيأتي(١) ، فلا يرد عليه أنَّ موافقة الكتاب أيضاً مزيَّة غير مستقلة بنفسها .

ثمَّ إنَّ المرجِّحات الخارجيَّة كلَّها مرجِّحات مضمونيَّة ، وإن كانت ربَّما ترجح الصدور أيضاً بتوسط مرجِّحيَّتها للمضمون ، فشأنها ترجيح المضمون فقط ، ولذا لم يقسِّمها إلى الصدوريَّة والجهتيَّة والمضمونيَّة ، وأيضاً المرجِّحات الصدوريَّة من شأنها ترجيح الصدور وإن كان المضمون يترجح أيضاً بتوسط رجحان الصدور ، وكذا المرجِّحات الجهتيَّة موجبة لرجحان الجهة أولاً (وبتوسطه)(٢) لرجحان الصدور أو المضمون بناء على عدِّها مستقلَّة ، والمرجحات المضمونيَّة الداخليَّة من شأنها تقوية المضمون ، وبتوسطها قد يقوى الصدور أيضاً ، فاندفع بذلك ما أورده عليه بعض الأفاضل حيث إنَّه ـ بعد ما قال إنَّ هذا التقسيم أنسب التقسيمات وأحسنها وأورد على بعض التقسيمات السابقة بأنَّها مستلزمة لصيرورة قسم الشيء قسيماً له ـ قال (٣): لكنَّه أيضاً لا يخلو عن خدشة لا تليق بمقالة أهل التحقيق :

أمَّا أولاً فلأنَّه عدول عن طريقة القوم بلا فائدة .

وثانياً : إنَّ كُلاًّ من الداخلي والخارجي ينقسم إلى مرجِّح الصدور أو خبريَّة(٤) الجهة أو المضمون ، فلا وجه لتخصيص الداخلي بذلك ، فهو كما لو قسَّم الحيوان

---

(١) يأتي في : ص ٤٧١ .
(٢) أثبتناها من نسخة (د) .
(٣) بدائع الأفكار : ٤٣٧ .
(٤) لا توجد كلمة « خبريَّة » في نسخة (د) .

إلى إنسان وفرس ، ثمَّ قسم الإنسان إلى أبيض وأسود .

وأمَّا ثالثاً : فلأنَّ الأمور المعدودة من المرجِّحات الخارجيَّة يمكن درجها في الداخليَّة ببعض الملاحظات ، مثلاً مخالفة العامَّة أو موافقة الكتاب أو الإعتضاد بدليل آخر إذا لوحظت بأنفسها كانت من الخارجيَّة ، وإذا لوحظت بلحاظ كونها مُحدِثَةً لصفة متقوِّمة بالخبر المخالِف أو الموافِق كانت من الداخليَّة .

وأمَّا رابعاً : فَلِعَدم[1] المقابلة الحقيقيَّة بين مرجِّحات الصدور والجهة والمضمون ولزوم صيرورة قسم الشيء قسيماً له ؛ لأنَّ مرجِّحات المضمون إمَّا مرجحة للصدور أو للجهة أو لهما ، نعم قد يكون المرجح المضموني غير مؤثر في الأقربيَّة إلى الصدور ، ولا يكون مرجِّحاً للجهة أيضاً ، مثل أولويَّة التأسيس ، وجلب المنفعة ، لكنَّه ساقطٌ عن الإعتبار ، وإن كان مذكوراً في كلمات القوم ، فإن أريد بالمرجِّح المضموني خصوص هذا القسم لزم عدم استيفاء الأقسام وخروج معظم المرجحات عن الضابط ؛ كالشهرة وأمثالها ممَّا هو ناظرٌ وطريق إلى الواقع ، وإن أريد الأعم لزم صيرورة قسم الشيء قسيماً له .

ثمَّ قال : وإن شئتَ ضابطاً سليماً عمَّا أوردنا قلنا[2]: إنَّ المرجح إمَّا أن يتوقف تعقله على تعقُّل أمرٍ خارجٍ عن المتعارضين ؛ فهذه مرجِّحات خارجيَّة كالأمثلة المذكورة أو لا يتوقف ، فهذه داخليَّة ؛ لانحصارها في السنديَّة والمتنيَّة والحاليَّة ، ثمَّ **قلت :** إنَّ كلاً منهما إمَّا يرجح الصدور أو الجهة أو المضمون ، وإن شئت موافقة القوم في مراعاة محلِّ المرجِّح لا محلِّ الرجحان ؛ فاختر ضابط القوانين ؛ لأنَّه أخصر[3] وأسدّ ، لا يعزب عنه شيء من المرجِّحات ، مع مافيه من مراعاة المقابلة الحقيقيَّة ، ومحافظة لطريقة السَّلَف في تقسيم المرجِّحات : إلى السنديَّة والمتنيَّة والخارجيَّة . . انتهى بأدنى تغيير .

قلت : ـ مضافاً إلى ما عرفتَ ما به تندفع هذه الإيرادات ـ إنَّ ما ذكره من أنَّه لو أريد

---

(١) كانت العبارة في نسخة الأصل هكذا : «فلعده» . و.ثبتنا هذه الكلمة من نسخة (د) .

(٢) في نسخة (د) : قلتُ .

(٣) ويحتمل في الكلمة (أحضر) ، ويكون عليه المعنى أنَّ ضابطته أكثر استحضاراً للترجيح من غيرها .

خصوص ما لا يؤثر في الأقربيّة من المرجِّح المضموني يلزم عدم استيفاء الأقسام ؛ فيه : أنّه بناء على ما ذكره الأقسام المذكورة داخلة في الصدوريّة والجهتيّة ، فلا يلزم عدم الإستيفاء ، وأيضاً لا يخفى ما في تحديده للداخليّة والخارجيّة من توقف التعقل وعدمه ، وأيضاً إنَّ التقسيم إلى الداخلي والخارجي يكون بملاحظة مورد المرجِّح ، لا مورد الرجحان كما عرفتَ ؛ فلا وجه للتسليم[1] إليهما مع فرض ملاحظة الرجحان .

ثمَّ إشكال عدم مراعاة المقابلة (يجري في تقسيمه أيضاً)[2] إلى الصدوريّة والجهتيّة والمضمونيّة ، فكيف يكون سليماً ، وكيف كان فلا فائدة في كيفيّة التقسيم بعد أن يكون الغرض بيان الأحكام بأي نحو كان ، ونحن نذكر أولاً بعض مرجحات الصدور ثمَّ مرجِّحات المضمون مقدماً لما هو راجع إلى جهة الصدور فنقول :

[تعداد أنواع المرجحات الصدوريّة وأصنافها]:

أمّا المرجِّحات الصدوريّة فهي أنواع :

أحدها : ما يتعلق بالسند ، وهي أصناف :

منها : صفات الراوي من الإسلام والإيمان وكونه إماميّاً ـ على تفاوت أصنافهم من الزيديّة والفطحيّة والواقفيّة .. وغيرهم ، والعدالة ، والفقاهة ، والورع ، والزهد ، ومعرفة العربيّة ، وصحّة السمع والبصر ، وصحّة العقل في جميع الأحوال ، والحفظ والضبط ، ونحو ذلك : ككونه كثير الرواية ومقبولها أو معتمداً لمن لا يعتمد إلا على الثقة ، وكزيادة أحد هذه الصفات ممّا يقبل الزيادة في أحدها .

ومنها : ما يتعلّق بكيفيّة إثبات هذه الصفات ؛ ككونه بالعلم والشياع أو البيِّنة أو خبر العدل ، أو ورود خبر صحيح أو قوي أو ضعيف ، أو نحو ذلك .. ككون عبارة المزكّي صريحة أو ظاهرة ؛ ونحو ذلك.. .

ومنها : ما يتعلّق بكيفيّة الرواية من الإرسال والإسناد والرفع .. ونحو ذلك ، مع كونها حجّة بأن يكون المُرسِل ممَّن تُقبَل مراسيله ، وكالنقل بطريق الحفظ أو القراءة

---

(١) في نسخة (د) : للتقسيم .
(٢) لم تتضح العبارة في نسخة الأصل وما أثبتناه من نسخة (د) .

في الكتاب ، وكون الراوي جازماً أو غير جازم في النقل .

ومنها : ما يتعلَّق بكيفيَّة الرواية من تحمّل القراءة على الشيخ[١] ، أو قراءة الشيخ عليه ، أو كونه بطريق المشافهة أو غيرها، أو الإجازة، أو المناولة ، أو الكتابة ، والإعلام ، أو الوجادة ، والقرب من المروي عنه والبعد عنه ، وكونه مخاطباً أو سامعاً أو مباشراً للقصَّة أو غير مباشرٍ ، أوكون زمان التحمل ليلاً أو نهاراً ، أوكون مكانه ممَّا يقتضي التقيَّة أو لا ، أو تشتد فيه التقيَّة أو لا ؛ إلى غير ذلك. . .

ومنها : ما يتعلَّق بتعدد الراوي واتحاده في بعض الطبقات أو جميعها.

ومنها : ما يتعلَّق بقلَّة الواسطة وكثرتها، ويعبَّر عنها بعلوِّ الأسناد بالنسبة إلى الإمام عليه السلام المروي عنه ، أو بالنسبة إلى علماء الحديث كالشيخ والكليني والصدوق ، أو قلَّة الزمان بين الراوي والإمام عليه السلام وكثرته ، أو نحو ذلك .

ثانيها : ما يتعلق بالمتن

كالفصاحة والركاكة والأفصحيَّة وغيرها وآضطراب المتن وغيره ، ومنهم من ذكر من المرجِّحات المتنيَّة مثل النقل باللفظ والمعنى ، ويمكن أن يقال إنَّه من المرجِّحات المضمونيَّة ، وقد يعدُّ من المتنيَّة كون الدلالة بالمنطوق أو بالمفهوم ، أو بالخصوص أو العموم ، أو بالحقيقة أو المجاز، أو كون الدلالة مطابقيَّة أو غيرها، أو كون اللفظ متَّحد المعنى أو مشتركاً ، أوكون اللفظ دالاً على المعنى بالوضع الشرعي أو العرفي ، في مقابل الدال بالوضع اللغوي . .إلى غير ذلك ممَّا هو راجع إلى مزيَّة الدلالة الخارجة عن المقام ، أو لا يكون موجباً لمزيَّة أصلاً مع إنَّها لا دخل لها بمرجِّحات الصدور ، ولعلَّ من عدَّها من المتنيَّة أراد منها الأعم من اللفظ والمعنى وأراد من المرجِّحات المتنيَّة ما له تعلُّق بالمتن في مقابل السند ، سواء كان مرجحاً للصدور أو لا ، فإنَّه لم يقسم إلى الصدوريَّة وغيرها، بل إلى السنديَّة والمتنيَّة وغيرهما ، فلا يرد عليه إلاكونها من المرجِّحات الدلاليَّة الخارجة عن المقام .

نعم ؛ (عدَّ في الفصول من المتنيَّة بهذا المعنى مثل مخالفة العامَّة مع أنَّها ليست

---

(١) جاءت العبارة في نسخة (د) هكذا : بكيفيَّة تحمل الرواية من القراءة ...، وهو الصحيح .

راجعة إلى المتن بل إلى أمر خارج)[1]؛ إلا أن يقال إنَّ المخالفة وصفٌ لمتن الخبر المخالِف لكنَّه يرد عليه أنَّ المخالفة للكتاب أيضاً كذلك ؛ فتدبَّر ! .

ثالثها : ما يتعلّق بأمر خارج عن السند والمتن كأن يكون هناك أمارة خارجيَّة موجبة للظن بصدور أحد الخبرين وبكذب الآخر ؛ هذا ولا يخفى أنَّ كثيراً ممَّا ذكروه في المرجِّحات الصدوريَّة ممَّا لا يكون معتبراً ، والمدار فيها على ما ذكرنا سابقاً من كون المزيَّة ممَّا يوجب القوَّة في أحد الخبرين ، ويكون أمارة نوعيَّة على صدوره ، أو ما يوجب ضعفاً في الآخر بأن يكون أمارة نوعيَّة على عدم صدوره ، فمجرَّد الزيادة في أحد الوجوه المذكورة ـ إذا لم ترجع إلى ما يكون أمارة نوعيَّة على أحد الأمرين ـ لا يكفي ، ولا اعتبار بمجرَّد الأقربيَّة إلى الصدور ، كما إنَّه لا يعتبر حصول الظن الفعلي به ، وقد عرفتَ أنَّ الأدلَّة إنَّما تساعد على ما ذكرنا ، وعمل العلماء أيضاً كذلك ، فإنَّهم وإن ذكروا في الأصول (هذه)[2] الأمور إلا أنَّه ليس بناء عملهم عليها جميعاً ، كما أنَّهم ليسوا دائرين مدار الظن الفعلي كما لا يخفى على من وقف على كيفيَّة اجتهاداتهم في المسائل الفقهيَّة ؛ بل ظاهر كلماتهم في الأصول أيضاً الظن النوعي الذي ذكرنا ، لا الفعلي ، حتى المحقق القمِّي ـ القائل بالظن المطلق ـ فإنَّه يقول باعتبار المرجِّحات من باب الظن النوعي ، لكنَّه في مقام معارضته مع الظنِّ الفعلي بالواقع يقدِّم الثاني ؛ لكونه خاصاً بالنسبة إلى الأول .

والحاصل : أنَّ المعتبر من المرجِّحات المذكورات ما يكون أمارة نوعيَّة على صدق أحد الخبرين[3] أو أمارة على كذب الآخر ، سواء كان من المنصوصات أو غيرها، فالأعدليَّة أيضاً لابدَّ أن تكون بمقدار يكون ممَّا يُعتَنَى به في العرف ، ويوجب قوَّةً في أحد الخبرين ، ولا يكفي مجرَّد صدق الزيادة في العدالة في الجملة ، وهذا ليس تقييداً في إطلاق الأخبار ، بل نقول إنَّ المنساق منها ذلك ، وهكذا غيرها من الصفات المنصوصة .

---

(١) جاءت هذه العبارة في نسخة (د) ولم ترد في نسخة الأصل ، وأثبتناها لمناسبة المطلب لها .
(٢) أثبتناها من نسخة (د) .
(٣) جاء بعدها في نسخة (د) : وصدورها.. .

ثمَّ على فرض كون المدار على الأقربيَّة إلى الواقع أو إلى الصدور، وإن لم تكن أمارة نوعيَّة نقول : إنَّ جميع ما ذكروه من المرجِّحات ليس كذلك ؛ بل جملة منها لا تفيد الأقربيَّة أيضاً كما لا يخفى ! مثل الفصاحة والركاكة ؛ لاحتمال كون اللفظ للراوي بأن يكون ناقلاً بالمعنى ، وأولى منها الأفصحيَّة ؛ لعدم كون بناء الائمة عليهم السلام بل النبي صلى الله عليه وآله أيضاً على التعبير بالأفصح إلا في الخُطَب ونحوها، وكذا اضطراب المتن إذا لم يكن مُخِّلاً بالمعنى المراد ، وهكذا جملة من صفات الراوي كالحريَّة والعبديَّة والعمى والبصر ، وكون أحدهما زيديَّاً والآخر فطحيَّاً ، بدعوى أنَّ الثاني أرجح في الإماميَّة حيث إنَّه قال بإمامة أزيد ممَّا يقوله الأول . . إلى غير ذلك ممَّا ذكروه .

هذا ولعلَّه إلى ما ذكرنا من أنَّ المدار على الظن النوعي دون مجرَّد الإحتمال نظر صاحب المفاتيح[(١)] حيث إنَّه ـ بعدما ذكر جملة من المرجِّحات السنديَّة والمتنيَّة ـ قال ـ على ما حكي عنه ـ : إنَّ المرجِّحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند أو المتن بعضها يفيد الظن القوي ، وبعضها يفيد الظن الضعيف ، وبعضها لا يفيد الظن أصلاً ، ثمَّ حكم بحجيَّة الأولين ، واستشكل في الثالث من حيث إنَّ الأحوط الأخذ بما فيه المرجِّح ، ومن إطلاق أدلَّة التخيير ، وقوَّى الثاني بناء على أنَّه لا دليل على الترجيح بالأمور التعبديَّة في مقابل إطلاقات التخيير .

فإنَّ الظاهر أنَّ غرضه أنَّ بعضها يفيد الظن النوعي القوي أو الضعيف ، وبعضها لا يفيد ، لا أنَّ بعضها يفيد الظن الفعلي وبعضها لا يفيد ، وإلا كان الأولى أن يقول[(٢)] : إنَّ هذه المرجِّحات قد تفيد الظن وقد لا تفيد ، وحينئذٍ فإشكاله في محلِّه ؛ لأنَّ مقتضى الإطلاقات التخيير مطلقاً ، خرج ما يكون معه أمارة نوعيَّة توجب قوَّته ، بقي الباقي .

هذا ؛ ولكنَّ الشيخ المحقق الأنصاري صرَّح في الرسالة[(٣)] بأنَّ المدار مطلق الإحتمال الموجب لأقربيَّة أحد الخبرين إلى الواقع ، وإن لم يكن من الظن النوعي

---

(١) مفاتيح الأصول : ص ٦٩٨ .
(٢) في النسخة : يقولا .
(٣) فرائد الأصول : ٤ / ١١٦ ـ ١١٧ .

أيضاً ، وقال بكفاية جميع المرجّحات المذكورة من حيث إنّها موجبة (للأقربيّة)[١] ومفيدة للظن الشأني ، بمعنى أنّه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين ومخالفته للواقع تكون مخالفة المزيّة للواقع أقوى وأرجح[٢] من الآخر ، وإن لم يوجب المرجح الظن بكذب الخبر المرجوح من جهة احتمال صدق كلا الخبرين ، فإنَّ الخبرين المتعارضين لا يعلم غالباً كذب أحدهما ، وإنّما يطرح أحدهما لعدم إمكان الجمع بينهما، فيصيران في حكم ما لو وجب طرح أحدهما[٣] لكونه كاذباً ، فيؤخذ بما هو أقرب إلى الصدق ، فكل مرجِّح مفيد للظن على فرض العلم بكذب أحدهما ، وإذا لم يفرض فليس في المرجحات المذكورة ما يوجب الظن بكذب أحدهما، ولو فرض شيئاً منها ـ كان في نفسه موجباً للظن بكذب الخبر ـ كان مسقطاً للخبر من درجة الحجيّة ، ومخرجاً للمسألة من التعارض ، فيكون مُوهِناً لا مرجِّحاً ، وفرقٌ واضحٌ عند التأمُّل بين ما يوجب في نفسه مرجوحيَّة الخبر ، وبين ما يوجب مرجوحيَّته بملاحظة التعارض وفرض عدم الإجتماع .

أقول : لعلَّه فهم من كلام المفاتيح أنّه يعتبر الظن الفعلي بالصدور وأنّه لا يحصل من جميع المذكورات فأورد عليه بأنّه يكفي الظن الشأني ، وهو حاصل من جميعها، وعلى هذا يمكن أن يكون الشأني بمعنى النوعي [٤]، ويمكن أن يكون فهم من المفاتيح كما فهمنا من اعتبار الظن النوعي ، وأنّه لا يكفي مجرَّد الإحتمال الموجب للأقربيّة فأورد عليه بأنّه لا يعتبر الظن النوعي ، بل يكفي الشأني التقديري ، وهو كافٍ في خروج المرجِّحات عن كونها تعبُّديَّة ، وهو متحقق في جميع المرجحات المذكورة .

---

(١) كلمة غير مقروءة في الأصل ولكن أثبتناها من نسخة (د) .
(٢) جاءت العبارة في نسخة (د) هكذا : يكون احتمال موافقة ذي المزيَّة للواقع أقوى وأرجح .
(٣) لم توجد كلمة «أحدهما» في نسخة (د) .
(٤) الذي يظهر من الشيخ في رسائله وحدة المراد من الشأني والنوعي والطبعي ؛ حيث قال في آخر دليل الإنسداد ـ أثناء البحث في قادحيَّة أو جابريَّة القياس للشهرة أو الإجماع ـ: .. لأنّه لا ينقصهما عمَّا هما عليه من المزيَّة المسمَّاة بالظن الشأني والنوعي والطبعي.. ، ١ / ٢٩٥ طبع جامعة المدرسين. ولا يحتمل في هذه العبارة إرادة التعدد .

وكيف كان ؛ فنظره فيما ذكره من كفاية مجرَّد المزيَّة وكل أقربيَّة إلى ما مرَّ سابقاً من دلالة فقرات من المقبولة عليه ؛ مثلاً قوله «**لا يفضل واحد منهما**» حيث إنَّه يستفاد منه كفاية مجرَّد الفضيلة الحاصلة بكلِّ احتمالٍ موجودٍ في أحدهما مفقودٍ في الآخر ، وقوله ﷺ «**فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه**» بعد حمله على الريب النسبي ؛ لتعذر نفي الحقيقي بمجرَّد كون الخبر مشهوراً ، وقوله ﷺ «**فإنَّ الرشد في خلافهم**» حيث إنَّه بعد حمله على القضيَّة الغالبيَّة غايته كونه أمارة على كذب الخبر الموافق ، وأمَّا صدق الآخر فليس له أمارة ؛ بل هو مجرَّد احتمالٍ ، فيستفاد منه كفاية مطلق الإحتمال الموجب للأقربيَّة ، وقد عرفتَ الجواب عنها سابقاً ، وأنَّه لا يصدق الفضيلة العرفيَّة إلا مع أمارة نوعيَّة ، وكذا لا يصدق عدم الريب إلا مع ضمِّ أمارة وأنَّ مقتضى التعليل بكون الرشد في خلافهم أنَّ المدار على أمارة نوعيَّة ولو على كذب أحد الخبرين ، فلا يكفي مجرَّد الاحتمال .

ونحن نُسلِّم كفاية كل ما كان مثل مخالفة العامَّة ممَّا يكون الغالب فيه كون الخبر الآخر كذباً ، هذا مع أنَّه بناءً على عدم تعبديَّة المرجِّحات المذكورة في الأخبار وفهم التعدي منها بحملها على المثال ، وتعداد ما يفيد القوَّة في أحد الخبرين ، المفهوم منها ما يكون بيد العقلاء في أمورهم العرفيَّة ، بما يستعملونه في تعارض الطرق ، ومن المعلوم أنَّهم لا يعتمدون على كل أقربيَّة وكل احتمال .

ثمَّ إنَّ ما ذكره[1] من أنَّه لو حصل من المرجِّحات الظن بكذب أحد الخبرين فيخرج عن الحجيَّة وعن باب التعارض ، فنظره إلى ما اختاره في باب حجيَّة الأخبار من أنَّ الحجَّة[2] هو الخبر الموثوق الصدور ، ومع الظنِّ بالكذب يخرج عن كونه من موثوق الصدور ، فلا يكون حجَّة حتى يعارض الخبر الآخر .

إلا أنَّه يمكن أن يقال إنَّ المعتبر ليس هو الوثوق الفعلي والظن الفعلي بالصدور ، وإلاَّ فلا يتصور التعارض بين الخبرين الظنيَّين غالباً ؛ إذ في الغالب لا يكونان مظنونى الصدور فعلاً معاً ، فإذا كان المعيار الوثوق النوعي فهو حاصل في المقام أيضاً، وإن

---

(١) في نسخة (د) : ثمَّ ما ذكره .

(٢) في نسخة (د) هكذا : من أنَّ حجيته الخبر..

حصل الظن بكذب أحدهما ؛ لأنّه ظنٌّ حاصل بسبب المعارضة ، وقد آعترف بأنَّ المُسقِط للحجيّة ما يكون موهناً من غير جهة المعارضة ، فليس كل ظن فعلي بالكذب موهناً ومخرجاً للخبر عن الحجيّة ، إذ من المعلوم أنَّ الأمارة النوعيّة على صدق أحد المتعارضين ، أوكذب أحدهما ؛ قد يحصل منها الظنُّ الفعلي ، وبمجرَّد هذا لا يخرج عن الحجيّة في حدٍّ نفسه .

وبالجملة بعد واجديّة كلٍّ من الخبرين لشرائط الحجيّة في حدٍّ نفسه فكلُّ وهنٍ يلحقه من قبل المعارضة من جهة أرجحيّة أحدهما لا يضرُّ به ، وإنَّما المضرُّ الموهن لا للمعارضة ، على ما اعترف به ، والمقام من قبيل الأول ، سواء حصل منها الظنُّ الفعلي أو لا .

هذا ؛ وأمّا لو قلنا بحجيّة الخبر العادل مطلقاً فالأمر واضحٌ ، ثمَّ إنَّ بعض الأفاضل[1] أخذ بالضد ممّا اختاره الشيخ المحقق ، فجعل المدار في المرجِّحات المذكورة على الظنِّ الفعلي ، وأسنده إلى العلماء أيضاً ، قال : وهو المصرَّح به في عبارات القوم كلاً أو جلاً ، حيث ينادون بأعلى أصواتهم بذلك ، ويستدلون على تقديم صاحب المزيّة بأنّها تفيد الظنَّ بخلاف فاقدها، وبذلك صرح صاحب المفاتيح ، ثمَّ نقل عن الشيخ الإكتفاء بالأقربيّة إلى الواقع ، والأبعديّة عن الخطأ، ثمَّ قال [2]: وبقريب من ذلك صرَّح بعض الأفاضل من متأخري المتأخِّرين ، حيث بسط الكلام في بيان المرجِّحات السنديّة فقال :

الثاني : أن يكون راويه راجحاً على راوي الآخر في صفةٍ يغلب معها ظنُّ الصدق كالثقة والعدالة والورع والعلم والضبط وحسن الإعتقاد..إلى أن قال : والوجه في الجميع أنَّ ظنَّ الصدق بقول مَنْ كان راجحاً في وصفٍ يفيد ظنَّ الصدق أغلب منه بقول مَن كان مرجوحاً فيه ، ثمَّ قال :

الثالث : أن يكون راويه راجحاً على راوي الآخر في وصف يكون قوله معه أبعد من الخطأ ،كالحفظ والجزم بالرواية ، والعلم بالعربيّة ، ومصاحبة المحدِّثين ، والشهرة

---

(١) بدائع الأفكار : ٤٣٩ ـ ٤٤٠ .

(٢) المصدر السابق ؛ ٤٣٨ ـ ٤٣٩ ـ ٤٤٠ .

المعروفة ، إذ الغالب أنَّهما لا يكونان إلا عن مزيَّة يكون قول صاحبها بها أبعد من الخطأ من غيره ؛ انتهى .

وقال : فَجَعَل الظن بالواقع شيئاً ، والبعد عن الخطأ شيئاً آخر ، واكتفى بأحدهما ومآله إلى ما صرَّح به شيخنا ، وحاصله : أنَّ بناء الترجيح ليس على الظن خاصَّة ؛ بل يكفي فيه البعد عن الخطأ متى دار الأمر بين خطأ أحدهما، ثم قال : ويشكل ذلك لعدم الدليل على الخروج عن أصالة التخيير ، أو التساقط بمجرَّد وصفه تعبداً من دون إفادته الظن ؛ لقصور الإجماعات والأخبار عن ذلك :

أمَّا الاجماع فواضحٌ ، لتصريح الكل بأنَّ الاعتماد على وجوه التراجيح إنَّما هو لأجل إفادتها الظن حتى إنَّ المحقق القمِّي مصرِّحٌ بذلك ، وأمَّا الأخبار ـ فبعد فهم التعدي منها والبناء على ذلك وأنَّه لا خصوصيَّة للمنصوصات ـ فلا ريب[1] في ظهورها في اعتبار الظنِّ ، ومع عدمه لا ترجح وإن كان أحدهما أقرب بالواقع[2] ، أو أبعد عن الخطأ عند الدوران بين كذب أحدهما، اقتصاراً على القدر المتيقن من الخروج عن الإطلاقات ، إذ من الواضح أنَّ إعمال المرجِّحات ليس إلا لاستكشاف الواقع دون التعبُّد الصرف ، المبني على الموضوعيَّة ، كالمرجِّحات المرعيَّة[3] في أئمة الجماعة والقاضي والشاهد ؛ كالحريَّة والهاشميَّة[4].. وأمثالهما ممَّا اعتبرت للمصالح العامَّة[5] بأنفسها .

وبعد عدم إفادة المرجِّح للظنِّ بالصدور ؛ المستلزم لموهوميَّة (الطرف الآخر)[6] كما هو المفروض ، فأيُّ فائدةٍ لمراعاته ، وهل هذا إلا بناء الترجيح على التعبُّد المحض ؛ إذ مجرَّد كونه أقرب إلى الصدق ـ على تقديرٍ غير موجود مع عدم تأثيره في الظنِّ فعلاً ـ لا يجدي في دخوله تحت كلي أقوى الدليلين ؛ لأنَّ قوَّة الدليل إنَّما

---

(١) في النسخ : لا ريب .
(٢) المراد أقرب إلى الواقع .
(٣) في نسخة (د) : المرغبة .
(٤) المقصود كونه هاشمياً ؛ حيث إنَّه أحد المرجحات في إمام الجماعة .
(٥) في نسخة (د) : القائمة بأنفسها .
(٦) الكلماتان غير واضحتين في نسخة الأصل وما أثبتناه هو من نسخة (د) .

هي بما يؤثر في كشفه عن الواقع ؛ انتهى ملخصاً .

أقول: لا يخفى ما في نسبته اعتبار الظنِّ الفعلي إلى العلماء ؛ فإنَّ بنائهم على الظن النوعي حسبما ذكرنا ، على ما يظهر من عدِّهم هذه المرجِّحات ، بل عملهم في الفقه وأمَّا ما تمسَّك به من الإقتصار على القدر المتيقن فهو صحيح على فرض ظهور الأخبار في الظن الفعلي ، وهو ممنوع غايته ؛ بل المدار فيها الظنُّ النوعي .

ودعوى أنَّ مع اعتبار الظنِّ فعلاً يكون من الترجيح بالأمر التعبُّدي **كما ترى** ؛ إذ الظنُّ النوعي ليس بتعبدٍ، بل يلاحظ معه الكشف عن الواقع ، نعم لو قلنا بالترجيح بمجرَّد الاحتمال ـ حسبما يختاره الشيخ ـ يشبه أن يكون من الترجيح بالأمر التعبدي. ثمَّ إنَّ ما فهمه من عبارة البعض المتقدم ـ ولعلَّه النراقي في أنيس المجتهدين[١] ـ من الترجيح بمجرَّد الاحتمال ليس في محلِّه ، إذ الظاهر أنَّ غرضه أنَّ بعض الصفات يفيد ظنَّ الصدق نوعاً، وبعضها يفيد ظنَّ عدم الخطأ نوعاً ، ولذا قال : إذ الغالب أنَّهما لا يكونان إلا عن مزيَّة ، فمثل الأعدليَّة يوجب ظنَّ الصدق ، ومثل الحفظ يوجب ظنَّ عدم الخطأ نوعاً ، فالظاهر من كلامه اعتبار ما يوجب الظن النوعي بصدور أحدهما، لا مجرَّد الاحتمال .

والحاصل أنَّ ملخَّص مرامه أنَّ مقتضى الأصل وإطلاق أدلَّة التخيير الاقتصارُ على القدر المتيقن من المرجِّحات ، وهو ما يوجب الظنَّ الفعلي ، إذ لا دليل على أزيد منه وفيه : أنَّ المدار ـ على ما يستفاد من الأخبار ـ على ما يوجب قوَّة أحد الخبرين حسبما اعترف به من أنَّ مفادها العمل بالأقوى وبالقوَّة الحاصلة بما من شأنه إفادة الظن ؛ مثل الأعدليَّة والأضبطيَّة ونحوهما، بل هو مقتضى إطلاق الأخبار بالأخذ بالمنصوصات ، فإنَّ لازم كلامه[٢] تقييدها بما إذا أفادت الظن فعلاً، ولقد تفطَّن لهذا وأورد على نفسه سؤالاً حاصله : إنَّ مقتضى إطلاق الأخذ بالأعدليَّة وهكذا أخواتها عدم الإناطة بالظنِّ .

وأجاب :

---

(١) لم نعثر على هذا الكتاب لنتحقق من المطلب .

(٢) في النسخة : لازم كلا..

أولاً : بأنَّ مقتضى التعدي عن المنصوصات أنَّه لا خصوصيَّة لها ، وأنَّ دائرة الترجيح أوسع من ذلك ، فلا بدَّ من النظر في المناط المستنبط من تلك الأخبار ، وتطبيق المنصوصات عليه ، وهو دائر بين أمرين : إمَّا مراعاة الظنِّ أو مراعاة الأبعديَّة عن الخطأ عند الدوران ، والثاني ليس بأولى من الأول ؛ بل يمكن العكس ، ولو بملاحظة أفهام العلماء المصرِّحين بذلك ، ثمَّ قال :

فإن **قلت:** البناء على الثاني أوفق بالعموم ؛ بخلاف الأول ، فإنَّه مستلزم للتخصيص بصورة الظنِّ .

قلت: نمنع الإطراد بناء على الثاني أيضاً ؛ لأنَّ خبر الأعدل قد يكون أبعد عن الخطأ وقد لا يكون ؛ إذ لو علمنا بكذب أحد المخبِرَيْنِ عمداً ، فقول الأعدل أبعد عنه ، ولكن في هذا الفرض يحصل الظن أيضاً ، فلا فائدة في الفرق بين كون المدار على الظنِّ ، أو على الأبعديَّة عن الخطأ ؛ لأنَّ المفروض حصول الظن أيضاً ، وأمَّا لو علمنا بعدم تعمُّد الكذب من أحدهما، ودار الأمر بين خطأ هذا أو ذاك ، فليس قول الأعدل أقرب إلى الواقع وأبعد عن الخطأ .

وهكذا سائر الصفات وسائر المرجِّحات ؛ فإنَّ الاطراد ممنوعٌ في جميعها ، حتى في الشهرة ، إذ قد لا يكون المشهور أقرب (إلى الواقع من غيره ،كما لو فرض تعمُّد الكذب في أحد الخبرين ، فإنَّ **دعوى** كون المشهور أقرب)[1] من غيره في الصدق المُخبِري **واضحة المنع** ، وهكذا مخالفة العامَّة ، وغيرها ، فإنَّ جهات التعارض لابدَّ من ملاحظتها وملاحظة تناسبها للمرجِّح الشخصي الموجود في أحد المتعارضين ، فقد تكون جهة التعارض غير مناسبةٍ لذلك المرجِّح ، فلابدَّ من رفع اليد عنه بناءً على المعنى الثاني أيضاً .

وثانياً : إنَّ هذه المرجِّحات خارجة عن النص ، والدليل على اعتبارها بالمعنى المذكور غير موجودٍ ، والإجماع المركَّب بينها وبين المنصوصات ممنوع .

أقول: في كلامه أنظار :

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في النسخة (د) .

أحدها : أنَّ ما ذكره في الجواب الأول عن السؤال من أنَّ المناط غير معلوم كما ترى ، إذ المناط هو قوّة الخبر بمقدار يحصل من الأوصاف المذكورة ، وهو الظن النوعي بالصدور ، وعلى فرض عدم العلم أيضاً يجب الأخذ بإطلاقها، فما لم يعلم خروجه عن الخبر يجب الأخذ به ؛ بمقتضى الإطلاق ، فإذا أمكن حمل الأخبار على الأقربيَّة إلى الواقع يجب الأخذ به ، وتطبيق المرجِّحات عليه ، فكان يجب عليه دعوى العلم بعدم إمكان الأخذ بإطلاقها، وأنَّ المناط هو الظن الفعلي ، وإلا فمجرَّد الجهل بالمناط لا يكفي في رفع اليد عن إطلاقها ؛ كما هو واضح .

والثاني: ما ذكره من منع الإطراد على المعنى الثاني أيضاً ممنوع ، فإنَّه لو فهمنا من الأخبار أنَّ المناط هو قوّة أحد الخبرين نوعاً ، فيجب الأخذ بالأعدليَّة في كل مقامٍ إلا مع العلم بتعمُّد الكذب ، حيث إنَّ الأخبار منصرفة عن هذه الصورة بالمرَّة بخلافه على ما اعتبره من الظن الفعلي ، مع أنَّ السائل لم يدَّعِ الإطراد ، بل الأوفقيَّة بالإطلاق ، ومن المعلوم أنَّه بناءً على اعتبار الظن الفعلي يرد تقييدٌ على إطلاقها ، مع عدم وروده على المعنى الثاني وهو واضحٌ ، **وما ذكره** من أنَّ [في] صورة العلم بكذب أحدهما يحصل الظنُّ الفعلي أيضاً دائماً من خبر الأعدل ، فلا فرق بين اعتبار الظن الفعلي والأقربيَّة **كما ترى** ، إذ من المعلوم عدم حصوله في غالب المقامات [(١)].

ثمَّ إنَّ الفرض غير منحصرٍ فيما ذكره من صورة العلم بتعمد كذب أحدهما ، والعلم بعدم تعمُّد الكذب من واحدٍ منهما ، إذ الغالب الشك في تعمُّد الكذب من أحدهما أو كليهما وعدمه ، ومن المعلوم أنَّ في هذه الصورة يكون قول الأعدل أقرب إلى الصدق من غيره ؛ لأنَّ احتمال تعمُّد الكذب فيه أقل ، وهذا أيضاً من الواضحات ، ومن ذلك يظهر حال الصفات وسائر المرجِّحات .

وبالجملة فأوفقيَّة المعنى الثاني بالإطلاقات في المرجِّحات ممَّا لا يحتاج إلى بيان .

الثالث : إنَّ ما ذكره في الجواب الثاني من أنَّ هذه المرجِّحات خارجة عن النص

---

(١) من قوله «وما ذكره» إلى هنا. .لا يوجد في نسخة (د) .

ولا دليل عليها، ولا إجماع مركَّب في البين يظهر منه الفرق بينها وبين المنصوصات، وأنَّ الثانية تعبديَّة، أو منوطة بالظن النوعي، وهذه منوطة بالظن الفعلي، مع أنَّ الواجب كونهما على نسق واحدٍ؛ إذ المفروض أنَّا نفهم من الأخبار الإناطة بقوَّة أحد الخبرين، ولهذا نحكم باعتبار سائر المرجِّحات، فلا يمكن الاختلاف بين المنصوصات وغيرها، وهذا أيضاً واضحٌ.

ثمَّ إنَّه ذكر مؤيداً لما ذكره من الإناطة بالظن وهو: أنَّ المرجحات المضمونيَّة والجهتيَّة لابدَّ من ابتنائها على الظنِّ؛ لأنَّه لا معنى لابتنائها على مجرَّد الأقربيَّة إلى الصدور والأبعديَّة عن الخطأ، وهذا ممَّا يدلُّ على كون بناء المرجِّحات السنديَّة أيضاً على الظنِّ؛ لأنَّ أقسام المرجِّحات عند القوم على نسقٍ واحدٍ ومبنى واحد، ولا تقبل التفكيك.

وفيه: ما لا يخفى؛ إذ لا فرق بين السنديَّة وأختيها في وضوح الإناطة بالظنِّ وعدمه، حتى تقاس السنديَّة عليهما.

وقوله «لا معنى محصَّل لابتنائها على الأقربيَّة» لا معنى محصَّل له، بل يمكن أن يُقَال إنَّهما أوفق بالتعبديَّة و الإناطة[1] بالظنِّ النوعي من السنديَّة، كما لا يخفى، وإن أراد أنَّه لا معنى لابتنائها على الأقربيَّة إلى الصدور؛ لأنَّه لا ربط لها بالصدور، بل بالمضمون أو الجهة؛ ففيه: أنَّه لا يلزم أن يكون جميع المرجِّحات مفيدةً للأقربيَّة إلى الصدور، بل بعضها يفيد ذلك، وبعضها يفيد الأقربيَّة إلى الواقع، والظاهر عدم كون نظره إلى هذا، وإن كان تعبيره بلفظ الأقربيَّة إلى الصدور، إذ الظاهر أنَّ لفظ الصدور سهوٌ عن لفظ الواقع [2].

ثمَّ إنَّه ذكر الاستدلال لقول الشيخ المحقق من الإكتفاء بالظن الشأني ومجرَّد الأقربيَّة بما أشرنا إليه من قوله عليه السلام «**فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه**» بالتقريب المتقدم، وبقوله عليه السلام «**لا يفضل واحدٌ منهما على الآخر**» بتقريبه المتقدِّم أيضاً.

وأجاب عن الأول بأنَّه على خلاف مدَّعاه أدلّ؛ لأنَّ نفي الريب كلفظ العلم بعد

---

(١) في نسخة (د): أو الإناطة.

(٢) المقصود أنَّه سهو من قلم هذا القائل؛ فعوض أن يقول: «الواقع»، قال: «الصدور».

صرفه عن حقيقته، فأقرب مجازاته الظنُّ؛ بل ليس مجازٌ سواه، فيدل قوله عليه السلام ـ بعد كون المراد أنَّ المجمع عليه مظنونٌ ـ على إناطة الترجيح بالظن لا بغلبة الإحتمال أو الأبعديَّة عن الخطأ.

وعن الثاني بأنَّه لا يستفاد منه سوى التعدي عن الصفات المذكورة إلى كل مزيَّة، وأمَّا كون المناط هو الظن أو قلَّة الإحتمال فلا، فهو ساكت عن ذلك، مع أنَّه يمكن استظهار بناء الترجيح على الظن من اعتبار اجتماع الصفات المذكورة؛ لأنَّها لا تنفك عن الظنِّ كما لا يخفى، فلو كان المدار على وجود أحدها من غير إفادة الظن كان اللازم الإقتصار على أحدها، فيعلم من اعتبار الإجتماع أنَّ المناط حصول الظن بها، إذ الظن لا يحصل من الأعدليَّة وحدها غالباً؛ كما لا يخفى!

أقول: أمَّا ما ذكره من أنَّ نفي الريب إذا لم يمكن[1] حمله على ظاهره من عدم الريب من جميع الجهات، فيجب حمله على الظن؛ لأنَّه أقرب المجازات، وأنَّه كلفظ العلم ففيه: منع ذلك؛ بل الإنصاف أنَّ إرادة نفي الريب النسبي أقرب منه، بل إرادة الظن من نفي الريب مستهجنٌ عند العرف كما لا يخفى! ففرق بينه وبين لفظ العلم، مع إنَّ الحمل على نفي الريب النسبي تقييدٌ، والحمل على الظن مجازٌ، والأول أولى.

هذا؛ مع إنَّه يمكن أن يقال: المفروض الإغماض عن سائر الجهات في الخبرين المتعارضين إلا حيثيَّة الشهرة والشذوذ، فيمكن أن يقال: (إنَّ المشهور ممَّا لا ريب فيه بقول مطلق، لأنَّه إذا فرض)[2] الإغماض عن سائر الجهات فكأنَّه لا ريب في الخبرين بجهة من الجهات إلا هذه الحيثيَّة، فيصح أن يقال إنَّ المشهور لا ريب فيه، وهذا كما إذا قال إذا شككتَ في أنَّ السورة واجبة في الصلاة أو لا فاقرأها، فإنَّ صلاتك لا ريب فيها مع قراءتها مع إنَّ من المعلوم احتمال بطلان الصلاة من جهات أُخر، فإذا فرض الإغماض عنها يصح نفي الريب المطلق إذا قرأ السورة مثلاً.

وبالجملة؛ لا ينبغي التأمُّل في ظهور الخبر في نفي الريب بالنسبة إلى الشاذ، لا

---

(١) في النسخة: يكن.

(٢) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د).

الظن بعدم الخلل من حيث الواقع من جميع الجهات .

وأمَّا ما ذكره من سكوت قوله «**لا يفضل**» عن المناط ، وأنَّ كونه هو الظنّ أو الأقربيَّة غير معلوم ، ففيه : أنَّ المناط ما يصدق عليه الفضليَّة(١)، فإذا فرض صدق الزيادة والفضيلة بمثل الأضبطيَّة مثلاً وجب الترجيح بها ، ودعوى عدم الصدق إلا مع الظن الفعلي ممنوع ، مع إنَّه شيء آخر غير ما ذكره من عدم العلم بالمناط .

وأمَّا استظهار اعتبار عدم إفادتها(٢) الظنّ من اعتبار الاجتماع ؛ فهو في غير محلِّه ، إذ نقول :

أولاً : إنَّا فهمنا من الخبر أنَّ الغرض تعداد المرجِّحات ، فليس الغرض اعتبار الاجتماع ؛ خصوصاً بملاحظة قوله «**لا يفضل**» حيث إنَّ الراوي أيضاً فهم ذلك .

وثانياً : لعلَّ اعتبار الاجتماع لعدم إفادة كلٍّ واحد منها بانفراده الظنَّ النوعي ؛ لا لأنَّ المدار على الظن الفعلي ؛ فتأمَّل !.

ثمَّ إنَّه ـ بعد ما فرغ من البحث المذكور ، وجعل الظاهر(٣) في المرجِّحات مطلقاً على الظنّ الفعلي ، كما هو ظاهر جميع كلماته ، وصريح بعضها ـ قال : ثمَّ لا يذهب عليك أنَّ في المقام بحثاً آخر غير البحث المذكور ، وإنَّهما متغايران ؛ وهو: إنَّه على المعنى الأول ـ أعني مراعاة الظن ـ هل يراعى الظنّ النوعي الكبير أو الصغير(٤) أو الظن الشخصي ؟ إذ البحث المذكور في معنى المرجِّح المرعي في المقام ، وأنَّه هل هو ما يفيد الظنَّ ، أو ما يكون معه أحد المتعارضين أبعد من الخطأ ؟ وبعد البناء على الأول يجيء البحث في كونه من الظنِّ النوعي الكبير أو الصغير أو الشخصي ، فإن بنى على الظن الشخصي تعيَّن المعنى الأول في البحث الأول ، وإن بنى على غيره :

---

(١) هكذا في النسخة ؛ ولكن في نسخة (د): الفضيلة .

(٢) في نسخة (د) : اعتبار إفادتها .

(٣) الكلمة غير واضحة، وكتبنا ما يحتمل منها، كما يحتمل إرادة المناط .

(٤) ذكر الميرزا الرشتي في رسالة التعارض أنَّ المقصود بالنوعي الكبير هو الظن غير المشروط بعدم الخلاف أو بالظن بالوفاق ، بينما الظن النوعي الصغير هو الظن المشروط بعدم الخلاف ، ولكن احتمل البعض أنَّ المقصود بالظن النوعي الكبير هو الظن المستفاد من دليل الإنسداد بنحو الظن المطلق، والظن النوعي الصغير الظن المستفاد من الأدلة الخاصة الدالَّة على حجيَّة بعض الظنون الخاصة نوعاً .

فإن بنى على الكبير المعتبر مطلقاً حتى في صورة الظنّ بعدمه ؛ تعيّن المصير إلى الثاني في البحث المتقدم؛ لاتّحادهما مورداً في المآل ، ضرورة لزوم متابعة المرجِّح في الصور الثلاث ، أعني صورة الظنّ بالوفاق والخلاف وعدم الظنّ ، لصدق الترجيح بالمعنى الثاني ، أي كونه أقرب إلى الواقع وأبعد عن الخطأ فيها جميعاً .

وإن بنى على الصغير المشروط بعدم الظن بالخلاف ، فارق الوجهين في البحث المذكور ، فلا يوافق الوجه الأول المبني على اعتبار حصول الظنّ كما هو واضح ! ولا الوجه الثاني ؛ لأنَّ مقتضاه الاعتماد على المرجِّح مطلقاً ، ولو مع الظنّ بالخلاف ، ومقتضى كونه من النوعي الصغير عدم الإعتماد عليه .

فظهر ممَّا ذكرنا وجه ما قلنا من مغايرة البحثين ؛ وإلى البحث الثاني أشار بعض الأجلَّة حيث قال ـ بعد ذكر الأخبار ـ : هل التعويل على هذه الوجوه تعبدي ولو لإفادتها ظنّاً مخصوصاً أو دائر مدار حصول الظن المطلق بها حتى إنَّه لو تجرَّدت عن إفادته لم يعوَّل عليها، ولو وجد هناك مرجِّح آخر أقوى عُوِّل عليه دونها؟ وجهان: من الاقتصار على ظاهر الأخبار ، ومن دلالتها بالفحوى على إناطة الترجيح بالظن ؛ انتهى.

ثمَّ قال :

قلت: الترديد بين التعبد والظن إنَّما يستقيم على مقالة من يقتصر على المنصوصات ، إذ بعد البناء عليه يكون الأمر كما ذكره من الوجهين ، وأمَّا على مقالة الأكثر الذين منهم الفاضل المذكور من التعدي إلى جميع ما ذكره الأصحاب لا معنى لوجه التعبد ولا محصَّل له ؛ لأنَّ المتعبَّد به لابدَّ أن يكون له عنوان معيَّن ، وبعد البناء على التعدي يكون المناط هو صفة الظنّ ليس إلا ، كما هو غير خفي على من تأمَّل ! ونحن إنَّما حررنا البحث الثاني مماشاةً له لمن[1] تكلَّم بمثله ، وإلا فاحتمال التعبد الراجع إلى النوعي الكبير والصغير[2] غلطٌ صرفٌ لا يصدر ممَّن له حظٌّ في العلم ، فتعيَّن إناطة الترجيح بصفة الظنّ أو بالأقربيَّة إلى الواقع حسبما شرحناه مفصَّلاً ؛

---

(١) في نسخة (د) : ولمن .

(٢) في نسخة (د) : أو الصغير .

أنتهى كلامه .

أقول [١]:

أولاً [٢]: لا يخفى أنَّ البحث الأول كان ناظراً إلى أنّه هل يعتبر الظن الشخصي ، وأنَّ المرجِّحات دائرة مداره أو لا ؟ بل المدار على مجرد الأقربيَّة إلى الواقع حسبما اختاره الشيخ المحقق ، وكلام هذا الفاضل من أوله إلى آخره كان ناظراً إلى اعتبار الظن الشخصي ، وأنَّ ما اختاره الشيخ ظن شأني أو ظن نوعي ، وبعد هذا لا وجه لهذا العنوان ؛ إذ قد فرغ من إثبات كون المدار على الظن الشخصي فلا يبقى مجال لبحث آخر ، وكذا على مختار الشيخ ، نعم لو جعل العنوان في البحث الأول : أنّه هل المدار (على مجرد الإحتمال أو يجب كون المرجِّح أمراً ظنيَّاً ، فيمكن أن يقال ـ بناء على الثاني ـ: هل المدار)[٣] على حصول الظن الفعلي أو لا ؟ فلا تغفل .

وثانياً : نقول ـ مع الإغماض عن ذلك ـ إمَّا أن يكون مراده من المعنى الأول في البحث الأول الظن الشخصي أو الأعم ؟ فعلى الأول لا معنى لابتناء الوجوه الثلاثة في البحث الثاني على المعنى الأول في البحث الأول ، وعلى الثاني فيكون اختيار كل من الوجوه الثلاثة في البحث الثاني مُعيِّناً للمعنى الأول في البحث الأول ، فلا وجه لما ذكره من أنّه لو اخترنا الظن الشخصي في الثاني تعين الأول في الأول ، [ولو اخترنا النوعي الكبير في الثاني تعين الثاني في الأول ، ولو اخترنا الصغير غَايَر الأول][٤] والثاني كليهما ، فلا يخفى ما في هذا الكلام من التهافت .

وثالثاً : لا يخفى أنَّ كلام صاحب الفصول ليس ناظراً إلى البحث الثاني ، بل ولا الأوَّل بل غرضه أنّه هل يجب الإقتصار على المنصوصات وأنَّها تعبديَّة سواء أفادت الظن أو لا ؟ أو أنَّها لأنَّها مفيدة للظن اعتبرها الشارع تعبداً فلا يتعدى إلى غيرها من المرجِّحات أو لا ؟ بل المناط فيها حصول الظن ، فالمدار على الظن سواء حصل منها

---

(١) من هنا تستأنف المقابلة من النسخة (ب) ثانية ، وإلى قوله :كما هو واضح ، من ص ٢٤٣ من نسخة الأصل ، والصفحة ٥٠٧ من هذا الكتاب .

(٢) لا توجد كلمة «أولاً» في نسخة (د) .

(٣) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د) .

(٤) ما بين المعقوفين لا يوجد في النسخة (ب) ولكنَّه موجود في نسخة (د) .

أو من غيرها ، وظاهره الظن الفعلي ، وعلى هذا فيتعدى منها إلى غيرها .

فهذا الكلام منه ترديد في التعدي وعدمه ، وبعد هذا اختار التعدي ، ولا منافاة .

من ذلك يظهر أنَّ ما أورد عليه ليس في محله ، مع أنَّ ما ذكره من أنَّ هذا الترديد إنَّما يناسب من يقتصر على المرجِّحات لا وجه له ؛ إذ مَن كان مختاره الإقتصار فليس له جعل المدار على الظن وإن حصل من غيرها حسبما ذكره صاحب الفصول ، ولعمري إنَّ ذلك واضح ، وقد أشرنا سابقاً أيضاً إلى ذلك عند نقل كلامه وإيراده عليه ، وفي السابق كان نقله أيضاً مختلاً كما عرفتَ .

ثمَّ لا يخفى أنَّه حمل مختار الشيخ المحقق على الظن النوعي الكبير مع أنَّه قائل بالظن الشأني ، وفرق واضح بينه وبين الظن النوعي ، فالشيخ يكتفي بمجرد الإحتمال والأقربيَّة وإن لم يكن المرجِّح في نوعه أيضاً مفيداً للظن ، ويقول : يكفي كونه مفيداً للظن على تقدير العلم بكذب أحد الخبرين ، ومن المعلوم أنَّ هذا غير الظن النوعي ولو الكبير منه كما هو واضح .

ثمَّ إنِّي لا أدري ما الذي دعاه إلى الحكم بكون الظن النوعي في المقام غلطاً صرفاً ، مع أنَّه الحق الذي لا محيص عنه كما عرفتَ ، ومن العجب حكمه بكون هذا غلطاً وقوله بعد ذلك فتعيَّن إناطة الترجيح بصفة الظن أو بالأقربيَّة إلى الواقع ، فجعل الإناطة بالأقربيَّة إلى الواقع أولى من الظن النوعي ، مع أنَّه أقرب إلى تعبديَّة المرجحات من الظن النوعي ، والمفروض أنَّ استبعاد تعبديَّة المرجِّح دعاه إلى ذلك.

ثمَّ لا يخفى أنَّ هذا الحكم منه ينافي مختاره في حجيَّة الخبر من أنَّ الحجَّة هو الخبر الموثوق الصدور وإن لم يكن هناك ظنٌّ فعليٌّ بالصدور ، إذ الظن النوعي بالصدور تعبد على ما يقوله ، ولا معنى للتعبد في الطرق المعتبرة من باب الكشف عن الواقع .

وبالجملة ؛ إذا أمكن كون الخبر معتبراً من باب الطريقيَّة وإن لم يكن مفيداً للظن الفعلي بالواقع فيمكن أن يكون في مقام الترجيح أيضاً المدار على ما يفيد الظنَّ النوعي وإن لم يكن مفيداً للظنِّ الفعلي ، فكما لا ينافي الظنُّ النوعي الطريقيَّة فكذا لا

ينافي المرجحيَّة ، مع أنَّ اللازم كون المرجِّح ممَّا يفيد قوَّةً في المناط ، والمناط في حجيَّة الخبر هو الظنُّ النوعي ، وهو يتقوَّى بالظن النوعي [١] ، وليس المدار في حجيَّة الخبر من حيث هو الظنُّ بالواقع فعلاً [٢] ، فلا يكون الظن الفعلي معتبراً في مقام الترجيح أيضاً ؛ بل يمكن أن يقال : لا يكفي الظن الفعلي إذا لم يكن حاصلاً من أمارة نوعيَّة ؛ لأنَّه لا يفيد [٣] القوَّة في مناط الحجيَّة ؛ فتدبَّر !.

فلابدَّ إمَّا من الحكم بأنَّ المدار على الظن الفعلي ، ولو لم يكن هناك معارض للخبر ، أو الحكم بكفاية الظنِّ النوعي أيضاً في مقام الترجيح ؛ لأنَّه من الواضحات كونه موجباً لقوَّة الخبر في طريقيَّته ودليليَّته ، فلا وجه للحكم [٤] بحجيَّة الخبر من باب الظن النوعي وإناطة الترجيح بالظن الفعلي ، والحكم بعدم إمكان إناطته بالظنِّ النوعي .

وإن قال : إنَّه وإن أمكن إلا أنَّه لا دليل عليه ؛ نقول : إنَّ أخبار المرجِّحات كلَّها ظاهرة في ذلك ؛ حسبما عرفت .

الثاني : المرجِّح الجهتي : بأن يكون مع أحد الخبرين أمارة على أنَّه صدر لا لبيان الحكم ؛ بل لغرض آخر ، ومصلحة أخرى ، والمصالح الداعية إلى صدور الخبر لا لبيان الحكم الواقعي وإن كانت من حيث هي غير محصورة ، إلا أنَّ الذي [٥] بأيدينا في الأخبار ليس إلا التقيَّة ، فإذا كان أحد الخبرين موافقاً للعامَّة والآخر مخالفاً يرجح الثاني ، ويحكم بأنَّ الأول صدر تقيَّةً ، وهذا المرجِّح لا يختص بالظنيين بل يجري في القطعيين أيضاً ، كالمرجِّحات المضمونيَّة .

هذا ؛ ويمكن أن يُعدَّ من المرجِّح الجهتي مثل تأخُّر الورود ، بناء على كون السرِّ في الأخذ بالمتأخر هو النسخ ، فإنَّه أيضاً يرجع إلى أنَّ المتقدم صدر مطلقاً وظاهراً في جميع الأزمان لمصلحة ، وهي ما يكون في جميع الأحكام المنسوخة حيث إنَّها

---

(١) هكذا في النُّسَخ .
(٢) لا توجد كلمة «فعلاً» في نسخة (ب).
(٣) في نسخة (د) : لا ينافي .
(٤) في نسخة (ب): ولا وجه لحجيَّة الخبر .
(٥) في النسخ : التي .

ظاهرة في الدوام، مع إنّه غير مرادٍ، فإلقاء هذا الظاهر إلى المكلّفين مع أنّه غير مرادٍ لا يكون إلا لمصلحةٍ، ولا يلزم[١] في المرجِّح الجهتي أن يكون أصل الصدور[٢] لمصلحةٍ غير بيان الحكم الواقعي، حتى يقال إنَّ المقام ليس كذلك، بل أعمُّ من ذلك ومن كون الصدور على وجهٍ خاص، وهو كونه بنحو العموم أو لإطلاقه [٣] لمصلحةٍ، بل نقول في التقيَّة أيضاً، لا يلزم أن يكون أصل الصدور تقيَّةً، بل قد تكون التقيَّة في كيفيَّة الصادر؛ كأن يُعلَم من الخارج أنَّ الإمام عليه السلام لم يتَّقِ في أصل الخبر، بل اتَّقى في إلقاء ظاهره بلا قرينة على إرادة المعنى التأويلي، بل يجب أن يحمل على هذا كل موردٍ لم يكن مضطراً إلى الحكم بشيءٍ، بل كان اضطراره إلى الحكم بموافق العامَّة على فرض التكلُّم بشيء، وبيان حكم المسألة، وإلا كان له أن يسكت، لكنَّ إحراز هذا مشكلٌ، والغرض بيان أنَّ المرجِّح الجهتي أعمّ من أن يكون لأصل الصدور أو لكيفيَّة الصادر.

ثمَّ إنَّه يمكن أن يُعدَّ من المرجِّح الجهتي أيضاً ما إذا كان هناك أمارة أخرى غير التقيَّة على أنَّ الإمام عليه السلام لم يُرِد من الخبر ظاهره، وأنَّه أخَّر البيان إلى وقت الحاجة فإذا كان أحد الخبرين وارداً في مقام الحاجة، والآخر في غيره أمكن ترجيح الأول وحمل الثاني على أنَّه أخَّر البيان لمصلحةٍ، خصوصاً إذا كان هناك أمارة على عدم إرادة الظاهر، كأن يكون مشتملاً على فقرات علمنا من الخارج أنَّ جملةً منها أريد منها خلاف ظاهرها، ولا يتوهم أنَّ هذا راجعٌ إلى الترجيح الدلالي؛ لأنَّ المفروض أنَّ كلاً منهما ظاهرٌ في مؤدَّاه، وليس أحدهما أقوى دلالةً من الآخر، ولا يجعل أحدهما قرينةً على التأويل في الآخر، بأن لم يكن المعنى التأويلي مُتَعيِّناً، فيكون نظير التقيَّة، بناء على وجوب التورية على الإمام عليه السلام.

وكيف كان؛ فعدُّ المخالفة للعامَّة من المرجِّح الجهتي مبنيٌّ على أن يكون الوجه

---

(١) في نسخة (ب): وما يلزم.

(٢) في نسخة (د): أن يكون الصدور..

(٣) في نسخة (ب) و (د): أو الإطلاق.

في الترجيح هو التقيَّة ، وإلا فلو كان الوجه كون[1] **الرشد في خلافهم** يكون من المرجِّح المضموني ، بل قد عرفتَ سابقاً أنَّه ـ بناء على الأول أيضاً ـ من المرجِّح المضموني ، لأنَّ الجهة لا تصير مورداً للرجحان حقيقةً[2] ، بل المورد له هو المضمون .

هذا ؛ وبعضهم عدَّها من المرجِّح المتني ؛ كصاحب الفصول [3] إلا أنَّ تقسيمه كان باعتبار المرجِّح لا مورد الرجحان ، فيُشكَل عليه بأنَّ الأولى أن يعدَّها من المرجِّحات الخارجيَّة ، كما صنعه بعضهم ؛ إذ لا فرق بينها وبين موافقة الكتاب والسنَّة ، ولعلَّ نظره في أنَّ المرجِّح هو الكتاب [4]، وهو أمر خارج عن الخبر ، بخلاف المقام فإنَّ المرجِّح ليس قول العامَّة ؛ بل موافقة الخبر ومخالفته ، وهما راجعان إلى نفس الخبر ، والأمر سهلٌ .

ثمَّ إنَّه لا ينبغي الإشكال في الترجيح بمخالفة العامَّة في الجملة ، لكن عن المفيد منع ذلك ، وأنَّه ليس من المرجِّحات ، حيث إنَّه في بعض المسائل الفقهيَّة المتعارض فيها النصَّان ـ بعدما نقل عن بعضٍ الأخذ بأحدهما[5] لمخالفة العامَّة ، لقوله ﷺ **«ما جاءكم عنَّا من حديثين مختلفين فخذوا بأبعدهما من قول العامَّة»**[6] ـ قال ما مضمونه : إنَّ معنى هذا الخبر أنَّه إذا جاءكم منَّا ما يكون متضمناً للترحيم على أحد خصماء الدين ، أو لرؤساء المنكرين ، وجاءكم عنَّا أيضاً ما يتضمن ذمَّهم ولعنهم فخذوا بأبعدها[7] من قول العامَّة ، وهو الأخير .

فليس المراد الترجيح في تعارض الخبرين في الأحكام الفرعيَّة ، ومقتضى هذا الكلام إنكار الترجيح بمخالفة العامَّة ، لكنَّه[8] يُحكى عنه قول آخر سيأتي الإشارة

---

(١) في نسخة (د) : هو الرشد .
(٢) لا توجد كلمة «حقيقةً» في نسخة (ب) .
(٣) الفصول الغرويَّة : ٤٢٨ .
(٤) في نسخة (ب) و (د) هكذا : ولعلَّ نظره في الفرق إلى أنَّ المرجِّح.. .
(٥) لا توجد كلمة «بأحدهما» في نسخة (د) .
(٦) مستدرك الوسائل : ١٧ / ٣٠٦ باب وجوب الجمع بين الأحاديث ، حديث ١١ .
(٧) في نسخة (ب) و (د) : بأبعدهما .
(٨) في نسخة (ب): لكن .

إليه ، وهو أنّه يؤخذ بالخبر المخالف للعامّة إذا كان الخبر الموافق لهم شاذاً ، لا فيما إذا كان مشهوراً بين الأصحاب ، وهذا ظاهر في التفصيل ، إذا لم يكن الشذوذ بحيث يخرجه عن الحجيَّة ، وإلا خرج عن محلِّ الكلام .

وكيف كان ؛ حكي عن المحقق أيضاً إنكار هذا المرجِّح ، نظراً إلى أنَّ الدليل عليه هو الأخبار ، ولا يجوز العمل بالخبر الواحد في المسائل العمليَّة [١]، أي الأصوليَّة .

وإن أريد العمل به من حيث القاعدة ، حيث إنَّ الخبر المخالِف لا يحتمل إلا الفتوى والموافق يحتمل التقيَّة ، ففيه : أنَّ الخبر المخالف أيضاً محتمل التأويل [٢]، وإرادة خلاف ظاهره ، ويُحكى عن جماعة من الأصوليين عدم التعرض له ، وظاهرهم عدم العمل به .

وكيف كان ؛ فالحق اعتباره والترجيح به ، بمقتضى القاعدة وبمقتضى الأخبار .

وأمّا[٣] **الأول** : فلأنَّك قد عرفتَ الدليل من بناء العقلاء وغيره على الترجيح بكل ما يوجب قوَّةً في أحد الخبرين ، ومن المعلوم أنَّ مخالفة العامَّة كذلك ، إمَّا بدعوى أنَّ الغالب في أقوالهم البطلان ، فيكون الحق في خلافهم مطلقاً ، أو في خصوص موارد[٤] ورود خبرٍ [٥] على خلافهم ، والشاهد على ذلك أنَّهم في فهم الأحكام يعتمدون على آرائهم وقياساتهم واستحساناتهم ، مع أنَّ قلوبهم منكوسة ، وآرائهم معكوسة ، وظنونهم منحوسة ، ويعملون بكلِّ خبرٍ من برٍّ أو فاجر ، ولم يأتوا البيوت من أبوابها وأعرضوا عن سؤال أهل الذكر ، فحقيق أن يكون الغالب في أحكامهم البطلان ، لا أقل في خصوص مورد ورود [٦] خبرٍ عن أهل البيت على خلافهم .

هذا مضافاً إلى ما ورد من الأخبار في أنَّ الحق في خلافهم [٧] ، وأنَّهم ليسوا من

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : العلميَّة ؛ وهو الصحيح .
(٢) في نسخة (ب) و (د) : محتمل للتأويل .
(٣) في نسخة (ب) و (د) : أمَّا .
(٤) في نسخة (ب) : مورد .
(٥) لا توجد كلمة «خبر» في نسخة (د) .
(٦) في النسخة (ب): ورد .
(٧) وسائل الشيعة : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ١٩ .

الحنيفيّة على شيء، وإمّا بدعوى أنَّ الغالب في الخبرين المتعارضين [١] ـ إذا كان أحدهما موافقاً لهم ـ أنّه صدر تقيّةً، كما يعلم من الخارج، بملاحظة شدَّة التقيّة في أعصار الأئمة عليهم السلام خصوصاً الصادقين عليهما السلام، وجُلُّ الأخبار مرويّةٌ عنهما، ويعلم أيضاً بملاحظة الأخبار الدالّة على ذلك، كما سيأتي الإشارة إليها إن شاء اللّه.

والإنصاف أنَّ كلتا الغلبتين ثابتةٌ [٢]، وهما أمارتان على بطلان الخبر الموافق، فيبقى المخالِف على قوَّته، وقد عرفتَ أنّه لا يعتبر أن يكون المرجِّح موجباً للظنِّ بحقيّة الخبر، بل يكفي كونه موجباً لضعف الآخر، مع أنّه إذا كان الاحتمال منحصراً في مفاد الخبرين يكون موجباً للظنِّ بصدق المخالِف أيضاً.

وأمّا الثاني فلاستفاضة الأخبار بالأخذ بما خالف العامّة، فيجب الأخذ به سواء أخذنا بالمنصوصات تعبُّداً أو فهمنا من الأخبار أنَّ المدار على العمل بالأقوى، أمّا على الأوَّل فواضح، وأمّا على الثاني فلما عرفتَ من حصول القوَّة للمخالِف بملاحظة الغلبتين أو إحداهما، لا أقل من احتمال وجود إحداهما، وهو كافٍ في المقام، ولا يلزم إحرازها؛ لأنّه إذا احتملنا تحقق إحدى الغلبتين فنأخذ بالأخبار ونجعلها دليلاً على تحقق الغلبة، لأنّا إذا فهمنا من الأخبار أنَّ المرجِّح ليس إلا ما يكون أمارة نوعيّة على قوّة أحد الخبرين، وقال الإمام عليه السلام: خُذْ بكذا مرجِّحاً، نستكشف منه أنّه أمارة نوعيّة، نعم يشكل الحال لو علمنا بعدم تحقق الغلبة بشيء من الوجهين؛ حيث إنَّ المفروض أنَّ الترجيح ليس تعبدياً، بل من باب كونه موجباً للقوَّة، والمفروض عدمه، بل يمكن أن يقال: لا مانع من الأخذ بهذا المرجِّح تعبداً أيضاً، ولا ينافي ذلك ما بنينا عليه من أنَّ المستفاد من الأخبار أنَّ المدار على القوَّة ولذا تعدَّينا عن المنصوصات، وذلك لأنّه يمكن أن يكون الإمام عليه السلام بعدما فرغ من أسباب القوَّة من الشهرة والشذوذ وصفات الراوي وموافقة الكتاب بيَّن اللازم [٣] بعد فَقْدِ هذه المرجِّحات الأخذ بخلاف العامَّة تعبداً، نظير ما تضمنته المرفوعة من

---

(١) لا توجد كلمة «المتعارضين» في نسخة (ب).

(٢) في نسخة (ب): ثابتتان.

(٣) في نسخة (ب) و (د): بيَّن أنَّ اللازم..

الترجيح بالإحتياط بعد عدم سائر المرجِّحات ، و وحدة السياق إنَّما تؤثر إذا لم يعلم عدم كونه موجباً للقوَّة ، ولم تكن الفقرات المتقدمة ظاهرةً كمال الظهور في كون المدار على ما يوجب القوَّة مطلقاً .

وبالجملة ظهور السياق في كون المرجِّحات على نسقٍ واحدٍ لا يقتضي رفع اليد عن ظهور الفقرات المتقدمة في التعدي ، إذا لم يمكن الأخذ بهذا المرجِّح إلا تعبّداً فتدبَّر !

هذا ؛ وقد يُستشكل في الأخذ بهذا المرجِّح من باب القاعدة ، مع قطع النظر عن الأخبار ، وقد يُستشكل في الأخذ به من باب الأخبار :

أمَّا من الجهة الأولى فقد استشكل المحقق ـ كما عرفتَ [١] ـ من جهة أنَّ احتمال التقيَّة في الخبر الموافق معارضٌ باحتمال التأويل في الآخر ، فإنَّه قال :

فإن احتجَّ بأنَّ الأبعد لا يحتمل إلا الفتوى ، والموافق يحتمل التقيَّة ، فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل .

قلنا : لا نُسلِّم أنَّه لا يحتمل إلا الفتوى ؛ لأنَّه كما تجوز [٢] الفتوى لمصلحة يراها الإمام عليه السلام ، كذلك تجوز الفتوى بما يحتمل التأويل ، لمصلحة يعلمها الإمام عليه السلام ، وإن كنَّا لا نعلم ذلك .

فإن قال : إنَّ ذلك يسدُّ باب العمل بالحديث .

قلنا : إنَّما نصير إلى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقاً ، فلا يلزم سدُّ باب العمل ؛ انتهى .

وأجاب عنه صاحب المعالم [٣] بأنَّ احتمال التقيَّة في كلامهم أقرب وأغلب .

وأورد على هذا الجواب بمنع أغلبيَّة التقيَّة ـ في الأخبار ـ من التأويل ، مضافاً إلى أنَّ كلامه مشعرٌ بتسليم ما ذكره المحقِّق من المعارضة بين الحمل على التقيَّة والتأويل مع أنَّه غير مُسلَّم ؛ لأنَّ الكلام فيما إذا اشترك الخبران في جميع الإحتمالات

---

(١) لا توجد «كما عرفت» في نسخة (د) .
(٢) في نسخة (ب) و (د) : كما جاز .
(٣) معالم الأصول : ٣٩٢ .

المتطرقة [١] في السند والمتن والدلالة ، فاحتمال الفتوى على التأويل مُشترَكٌ ، كيف ولو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التأويل ، وعدم تطرقه في الموافق ، كان اللازم ارتكاب التأويل في الخبر المخالِف ؛ لأنَّ النص مقدَّم على الظاهر ، ولا يرجع معهما إلى المرجِّحات ، فلا وجه لما ذكره المحقق من المعارضة ، ولا لتسليم صاحب المعالم ذلك ، وإنَّ الحق الأخذ بالمخالِف ؛ لمكان تطرق احتمال في الموافق منتفٍ فيه ، فيكون أقرب إلى الواقع .

قلت : يمكن أن يقال : إنَّ غرض المحقق ليس هو أنَّ احتمال التأويل مختصٌّ بالخبر المخالف حتى يقال إنَّهما حينئذٍ يرجعان إلى النص والظاهر ، ويتعيَّن التأويل في المخالِف ، بل غرضه أنَّ الأمر دائرٌ بين حمل الموافق على التقيَّة ، وطرح الخبرين معاً من جهة احتمال التأويل في كلِّ واحدٍ منهما، ولا يصار إلى الأول مع إمكان الثاني ، فغرضه أنَّ الظنَّ النوعي المرجِّح للتقيَّة معارَضٌ بظنٍّ نوعي آخر ، وهو الحمل على التأويل بل [٢] الذي هو أيضاً كثير في الأخبار ، فلا وجه للحكم بالحمل على التقيَّة مع هذا ، وحينئذٍ فالذي يناسب في الجواب عنه ما ذكره صاحب المعالم [٣] من أنَّ التقيَّة أغلب من التأويل ؛ لا ما ذكر من أنَّ المفروض تساوي الخبرين من جميع الجهات ، إذ هو أيضاً مُسلَّم لتساويهما من جميع الجهات ، إلا أنَّه يقول : الحمل على التقيَّة معارض بالحمل على التأويل في كليهما أو أحدهما لا بعينه ، ولذا أورد على نفسه بأنَّه مستلزمٌ لسدِّ باب العمل بالخبر .

وأجاب بأنَّا نصير إلى هذا في صورة المعارضة فقط ، والتحقيق في الجواب عنه ـ إذا منعنا أغلبيَّة التقيَّة في الأخبار من التأويل ـ أن يقال : إنَّ المفروض عدم الإعتناء باحتمال التأويل ، ولو كان كثيراً في الأخبار ؛ حتى في صورة التعارض أيضاً ، ولذا نحكم بالتخيير مع عدم واحدٍ من المرجِّحات ، وإذا فُرِض عدم الإعتناء بهذا الاحتمال فيبقى احتمال التقيَّة سليماً عن المانع ؛ فتدبَّر !

---

(١) المقصود : الإحتمالات التي يمكن استطراقها في السند أو المتن أو الدلالة .
(٢) لا توجد كلمة «بل» في نسخة (د) .
(٣) معالم أصول الدين : ٣٩٢ .

وآستشكل بعض الأفاضل (١) أيضاً في الأخذ به من الجهة الأولى بأنَّ بناء الترجيح على الظن الفعلي بالواقع ، وهو لا يحصل بمجرَّد موافقة أحد الخبرين للعامَّة ، وحمله على التقيَّة ، قال : إنَّ بناء الترجيح عند الأصحاب على الظنِّ بالحكم لا على قلّة الإحتمال ، ولا على الظنِّ بالصدور ، إذ لا فائدة فيه بعد عدم حصول الظن بالحكم من جهة أخرى ، وغير خفي أنَّ تطرق احتمال التأويل كافٍ في منع حصول الظنِّ من الموافق ، ضرورة تبعيَّة النتيجة لأخسِّ المقدمات ، والظنُّ بالحكم إنَّما يحصل مع ظنيَّة جميع المقدمات التي لها دخل في معرفة الحكم ؛ ومنها الدلالة ، فإذا زال الظنُّ من ظاهر الخبرين بالمعارضة ، فأيُّ فائدة لتطرق احتمال التقيَّة في أحدهما، وتوضيحه :

إنَّا نفرض الخبرين مقطوعي الصدور وظنِّيي الدلالة ، متساويين في جميع جهات التأويل ، ونقول : إنَّ الظنَّ بالحكم لا يُعقل أن يكون حينئذٍ في أحدهما ؛ لأنَّ معرفة الحكم تتوقف على مقدمتين إحراز الصدور وإحراز الدلالة ، ومتى آختل أحدهما لا يحصل الظنُّ ـ سواء زاد على هذا الاختلال في الطرف الآخر اختلال آخر أم لا ـ وغاية ما يتولَّد من احتمال التقيَّة في أحدهما زيادة الاختلال فيه ، وهي لا تورث الظنَّ في الطرف الآخر المفروض زوال الظنّ عنه بسبب المعارضة ؛ لأنَّ قلَّة احتمالات أحد الضدين ليست أمارةً لوجود علَّة الضد الآخر ، نعم لو كان على التقيَّة أمارة ظنيَّة كالغلبة ونحوها، وحصل الظنُّ بها(٢) أمكن الترجيح بها، لحصول الظنِّ بالحكم حينئذٍ على تأمُّلٍ فيه وإشكال ؛ لأنَّ الظن بالتقيَّة لا يقتضي الظن بالتأويل فيه حتى يتقوى أصل الحقيقة في الموافِق بهذا الظن لتفيد الظنّ بالمراد ، فيكون احتمال التأويل في الموافق باقياً بحاله ؛ مانعاً عن الظن .

اللهمَّ إلا أن تكون التقيَّة في اللفظ لا في العمل ، فإنَّ الظنَّ بها حينئذٍ يستلزم الظن بالتأويل ، ويترتب عليه ظنُّ السلامة في ظاهر الموافق .

وفيه : إنَّ احتمال الخطأ والكذب في السَّنَد كافٍ في عدم حصول الظن بالحكم ـ

---

(١) بدائع الأفكار : ٤٣٦ ـ ٤٣٧ .

(٢) في نسخة (ب): بهما .

سواء كانت الدلالة والجهة مظنونتين أم لا ـ بل القطع بالدلالة [١] في أحد المتعارضين لا يجدي أيضاً في حصول الظن بالحكم أو العلم به ، فكيف عن الظنّ ؛ وتوضيحه : إنّا نفرض المتعارضين تارةً قطعيي الصدور وأخرى ظنّيي الصدور ، فإن كانا قطعيّي الصدور وظنّيّي الدلالة لم يحصل من أحدهما الظنُّ بالحكم مع تساويهما في احتمال التقيّة وعدمه ، وهو واضحٌ ، ولو آختص أحدهما باحتمالها . . إلى أن قال : ثمَّ [٢] إنّ **دعوى غلبة التقيّة في الأخبار مجازفةٌ ، ومجرَّد موافقة أحدهما لمذهب العامَّة لا** تفيد الظن بالتقيّة ، فالحق ما أفاده المحقِّق من عدم الترجيح بها ، اللهمَّ إلا أن يضمَّ[٣] إليها بعض علائم التقيّة ، فالترجيح بها حينئذٍ موافقٌ للقاعدة ، لحصول الظن ، وهو كثير [٤] في الأخبار المتعارضة ، أو يدعى الغلبة في خصوص الأخبار المتعارضة التي كان أحد الخبرين موافقاً لهم ، أو يقال إنَّ الترجيح يدور مدار الظن ، وغرض الشيخ وسائر الأصحاب المصرِّحين بالترجيح بها : التنبيه على أنَّ موافقة العامَّة قد تكون مرجِّحة إذا أفادت الظن ، وهذا هو الأمتن ، وإن كانت دعوى الغلبة في خصوص المتعارضين ـ كما هو مبنى كلام صاحب المعالم[٥] ـ غير بعيدةٍ ؛ انتهى .

أقول : في هذا الكلام أنظارٌ لا بأس بالإشارة إليها :

أحدها : ما عرفتَ سابقاً من عدم كون المناط في المرجِّحات الظنُّ الفعلي بالحكم الواقعي ، وأنَّ الترجيح لابدَّ أن يكون في مناط الحجيَّة ، والمفروض أنَّ الظن النوعي الحاصل من المرجِّح موجبٌ لقوَّته [٦]، ولذا لا يعتبر الظن الفعلي في غير مقام المعارضة على مذهب هذا الفاضل أيضاً .

الثاني : غير خفي أنَّ مجرَّد احتمال التأويل الذي هو موجود في جميع المقامات

---

(١) في نسخة (ب) هكذا : بل القطع بالدلالة والجهة .
(٢) لا توجد كلمة «ثمَّ» في نسخة (د) .
(٣) في نسخة ب : ينضم .
(٤) كتب قبل كلمة كثير : الأكثر ؛ وفي النسخة (ب) و (د) هكذا : أكثر كثير .
(٥) معالم الدين : ٣٩٢ .
(٦) جاءت العبارة في النسخة (ب) (د) هكذا : والمفروض أنّه الظن النوعي ولذا لا يعتبر . .

من غير اختصاص له بحال المعارضة لا يمنع عن الظن معارضاً[١] أحياناً ، فلا وجه لقوله لا يعقل حصول الظنّ بأحدهما، وإن أراد حصول[٢] الظن لا يكون دائميّاً فلا يعتبر ذلك بناء على اعتبار المرجِّحات[٣] من باب الظن الفعلي ؛ إذ ليس شيء من المرجِّحات ملازماً للظن الفعلي دائماً ، مع أنَّ هذا الاحتمال بعيدٌ عن عبارته بل منافٍ لقوله «لا يعقل» .

الثالث : إنَّ ما ذكره من منع حصول الظن على تقدير تحقق غلبة التقيَّة لمكان احتمال الكذب والخطأ في السند لا وجه له ؛ لأنَّ مجرَّد الاحتمال لا يضرُّ في حصول الظنِّ ؛ خصوصاً مع كون المفروض أنَّ هذا الاحتمال ملغى في نظر الشارع والعقلاء ، كيف ؟ ولازم ما ذكره عدم الترجيح بشيء من المرجِّحات لوجود هذا الاحتمال في جميعها .

والحاصل إنَّ حاصل كلامه أنَّ الخبرين إذا كانا قطعيَّين سنداً و ظاهرين من حيث الدلالة فيحتمل التأويل في كليهما ، وإن كانا ظنيَّين سنداً ، فيحتمل كذب سندهما أو الخطأ فيه ، وهذان الاحتمالان مانعان عن حصول الظنّ ، وإن كان أحد الخبرين يزيد احتمال اختلاله من جهة التقيَّة ، أو يظن فيه ذلك أيضاً ، إذ لا يؤثر هذا الاحتمال وهذا الظن في رفع احتمال التأويل أو الكذب أو الخطأ بالنسبة إلى الخبر المخالِف ، فلا يحصل منه الظن بالحكم ، وأنتَ خبيرٌ بأنَّ هذين الاحتمالين يمكن فرضهما في سائر المرجِّحات أيضاً ، فيكون باب الترجيح منسدَّاً بالمرَّة .

ثمَّ إنَّ ما ذكره من الفرق بين التقيَّة في اللفظ والعمل ، وأنَّ الثاني لا يلازم الظنَّ بالتأويل ؛ لا وجه له ، إذ مع التقيَّة في العمل أيضاً لا يكون ظاهر الخبر الصادر على وجه التقيَّة مراداً واقعيَّاً للإمام عليه السلام لو سلَّمنا كونه مراداً ظاهرياً له بالنظر إلى حال العامل تقيَّة ، وإلا فيمكن أن يقال : حاله حال صورة الإتقاء ؛ أي التقيَّة في اللفظ ، وأنَّ الإمام عليه السلام لم يُرِد ظاهر الخبر ؛ بل ألقى الكلام ليفهم الراوي ظاهره ، ويعمل به ،

(١) لا توجد كلمة «معارضاً» في نسخة (د) .
(٢) في نسخة (ب) و (د) : أراد أنَّ حصول.. .
(٣) في نسخة الأصل : المرجحيات .

ليكون محفوظاً عن ضرر المخالفين ؛ لا أنَّ الإمام عليه السلام أراد ظاهره ، إلا إذا كان الخبر من قبيل قوله عليه السلام **افعل كذا وكذا** لا من قبيل قوله عليه السلام **الحكم كذا** الظاهر في أنَّ الحكم الواقعي كذا ، وعلى أي حالٍ فالمراد الواقعي ليس ظاهر الخبر كما في صورة الإتقاء، فالظن بالتقيَّة ملازم للظن بالتأويل بالنسبة إلى المراد الواقعي في الخبر الموافق ، فيبقى المخالف سليماً عن المانع .

الرابع : إنَّ لازم كلامه هذا عدم الترجيح بمخالفة العامَّة من جهة الأخبار أيضاً ؛ لأنَّ مدار الترجيح عنده على الظن الفعلي مطلقاً ، من غير فرقٍ بين المنصوصات وغيرها ، وقد مرَّ منه أنَّ المستفاد من الأخبار ذلك ، مع إنَّه صرَّح[1] بالترجيح بها من جهة الأخبار ، ويقول إنَّ مقتضى غلبة البطلان في أحكامهم ـ كما هو مفاد الأخبار ـ حصول وهنٍ وضعفٍ في الخبر الموافق ، فيبقى الخبر المخالِف على قوّته في نفسه ، وأنَّه لا يعتبر في المرجِّح أن يفيد قوَّةً في الخبر ، بل يكفي إفادته الوهن في الخبر الآخر ، وظاهر هذا الكلام كما ترى .. الأخذ بهذا المرجِّح ولو لم يُفِد الظن الفعلي ، مع أنَّ مذهبه ما عرفتَ من الإناطة بالظن الفعلي .

فيرد الإشكال من وجهين :

أحدهما : أنَّ لازم كلامه ههنا عدم الترجيح بها للأخبار أصلاً [2]، وأن لا يفرق في الترجيح بها بين مقتضى القاعدة ومقتضى الأخبار .

الثاني : إنَّه مبني[3] على كفاية الظن النوعي، ولو لم يكن مفيداً لقوَّة الأرجح ؛ بل يكفي كونه موجباً لضعف الآخر ؛ فتدبَّر ! .

الخامس : ما ذكره في آخر كلامه من أنَّه لو لم ينضم[4] إلى أحد الخبرين بعض علائم التقيَّة يرجح بها لحصول الظن حينئذٍ بالحكم ؛ منافٍ[5] لأول كلامه ؛ إذ علائم

---

(١) في نسخة (د) : مصرح .
(٢) في نسخة (ب) و (د) : أيضاً أصلاً .
(٣) في نسخة (د) : بني .
(٤) الموجود في نسخة (ب) و (د) هكذا : من أنَّه لو آنضم ..، وكان في أصل النسخة هكذا: لو لم انضم . والصحيح ما في نسختي (ب) و (د) .
(٥) هذه الجملة خبر لقوله : ما ذكره..

التقيَّة لا تزيد على الغلبة في الظنِّ ، وقد ذكر أنَّ معها لا يحصل الظنُّ بالحكم لوجود احتمال التأويل أو الكذب أو الخطأ، ويظهر من قوله **أو يدعى الغلبة في خصوص الأخبار المتعارضة**..إلى آخره ؛ كفاية الغلبة مع أنَّه حَكَمَ بعدم كفايتها، ثمَّ لا وجه للحكم بكون دعوى الغلبة مجازفةً ثمَّ تسليمها في آخر الكلام ؛ فتدبَّر !.

ثمَّ لا يخفى أنَّ جميع ما ذكره ـ على فرض تماميَّته ـ إنَّما يمنع عن التمسك بهذا المرجِّح من باب التقيَّة ، والحمل عليها، وأمَّا إذا أخذنا به بمقتضى القاعدة من باب غلبة البطلان على أحكامهم ، وكون الرشد في خلافهم ـ على ما هو المعلوم والمدلول للأخبار[١] ـ فلا مانع منه ، ويحصل منه الظن بالواقع مع فرض الإنحصار في الاحتمالين ، أو يحصل [٢] الظنُّ بعدم كون الموافق حكماً شرعياً، فيبقى الآخر على قوَّته وإفادته للظنِّ مع فرض [٣] عدم الانحصار ، فلا وجه لطرحه من حيث القاعدة بالمرَّة ؛ فتدبَّر !

وأمَّا من الجهة الثانية وهي الأخذ بهذا المرجِّح من جهة الأخبار فقد يُستَشكل فيها بأنَّ المسألة عمليَّةٌ لا تثبت بأخبار الآحاد ، كما عن المحقق ، وقد يُستشكل من جهة ضعف الأخبار الدالَّة عليه [٤] ، وقد عرفتَ الجواب عنهما سابقاً ، وأنَّه لا فرق بين الأصول والفروع في ثبوتها[٥] بخبر الواحد ، وأنَّ الأخبار ـ مستفيضة ، مقبولة ـ مجبورة بعمل الأصحاب .

وقد يُستشكل في دلالتها بما عرفتَ عن المفيد من أنَّ المراد منها غير المقام ، وأنَّها واردةٌ لبيان أنَّه إذا ورد القدح والمدح في واحدٍ من رؤساء المنكرين فالثاني معتبرٌ دون الأول ، وأنتَ خبير بما فيه من التخصيص بلا مُخصِّص ؛ مع أنَّ بعض الأخبار كالصريح في خلافه ، بل المقبولة صريحةٌ في ذلك ، حيث إنَّ موردها مسألة الدَّيْن والميراث ، وقريب من هذا التأويل ما إذا قيل إنَّ المراد الأخبار الواردة في

---

(١) الكافي : ١ / ٧.
(٢) في النسخة (ب) : ويحصل الظن .
(٣) في النسخة (ب): على فرض .
(٤) أي على الأخذ بهذا المرجِّح .
(٥) في نسخة (ب) و (د) : ثبوتهما .

الجبر والتفويض والتجسيم والتشبيه ، نعم لا نضايق من إمكان حمل خصوص قوله عليه السلام «**ما سمعتم مني يشبه قول الناس ففيه التقيّة**»[١] على ذلك ـ كما سيأتي من الشيخ في الرسالة [٢] ـ لكنَّ سائر الأخبار واضحة المنار في خلاف ذلك .

وقد يُستشكل فيها بأنّها مختلفةُ المفاد ، فلا يمكن عليها الإعتماد ؛ وذلك لأنَّ بعضها ظاهرٌ في الأخذ بمخالِف العامَّة تعبداً ، وبعضها ظاهرٌ في الأخذ به من باب مجرَّد حسن مخالفتهم كقوله عليه السلام في مرسلة داود بن الحصين[٣]: «**إنَّ من وافقنا خالف عدوَّنا ومَن وافق عدوَّنا في قول أو عمل فليس منَّا ولا نحن منه**»، وقوله عليه السلام في رواية الحسين بن خالد[٤]: «**شيعتنا المسلِّمون لأمرنا ، الآخذون بقولنا ، المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منّا**».

وبعضها ظاهر في الأخذ به من باب أنَّ الرشد والحق في خلافهم ، كخبر عمر بن حنظلة [٥]، ورواية علي بن أسباط[٦] .. وغيرهما[٧]، وبعضها ظاهر في الأخذ به من باب أنَّ الموافق صدر تقيَّة كقوله عليه السلام «**ما سمعتم مني يشبه قول الناس ففيه التقيَّة ..**»[٨] ، ومع هذا الاختلاف لا يمكن الأخذ به .

والجواب : إنَّ مجرَّد الإختلاف في الوجه لا يقتضي ترك العمل بها في أصل الترجيح ، خصوصاً مع عدم المنافاة بين المذكورات ، ومع أنَّ الطائفة الأولى غايتها ترك التعرض للوجه والسكوت عنه ، لا أنَّ الترجيح تعبُّدي .. فيمكن حملها على

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٢ / باب ٣ من أبواب الخلع ، حديث ٧ ، ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٤٦ .

(٢)

(٣) وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٣٣ عن رسالة الراوندي .

(٤) وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٢٥ .

(٥) وموطن الشاهد منها قوله عليه السلام : «بأي الخبرين يؤخذ ؟ فقال: بما خالف العامَّة ، وهو الحديث الأول من الباب التاسع من أبواب صفات القاضي .

(٦) ومفادها :..آئت فقيه البلد فاستفته في أمرك فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنَّ الحق فيه» .

(٧) كما في الحديث ٣٤ من الباب التاسع : فانظروا إلى ما يخالف منهما العامَّة فخذوه ، وحديث ٣١ : خذ بما خالف القوم و ما وافق القوم فاجتنبه ، وحديث ٣٠ : إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم .

(٨) وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٤٦ .

أحد الثلاثة ، والثانية يمكن دعوى عدم تعلّقها بمسألة الترجيح بين الأخبار ، وأنّ المراد من الخبرين أنّ الشيعي [١] لابدَّ أن يكون تابعاً لإمامه في أفعاله وأحواله ؛ لا أنّه إذا دار الأمر بين كون هذا قول الإمام عليه السلام أو ذاك يجب الأخذ بما يكون مخالفاً للعامّة ، فالمراد وجوب كون أفعال الشيعة مطابقةً لأفعال الإمام عليه السلام ، لا لأفعال المخالفين وأين هذا من مسألتنا ؟

وقوله عليه السلام **«شيعتنا الآخذون بقولنا»** يعني القول المعلوم عنّا **«المخالفون لأعدائنا»** يعني فيما علم عدم كونه من قولنا ، ولعمري إنّه الظاهر من الخبرين ، فبقي أن يكون الوجه أحد الأخيرين ، ولا منافاة بينهما، ويمكن أن يكون الحكم معلّلاً بكل منهما ، إذ كلُّ واحدٍ منهما صالحٌ لأن يكون وجهاً للترجيح ، مع أنّه إذا كان الحق في خلافهم فيكون محمل الخبر الآخر هو التقيَّة بعد الفراغ عن صدوره ، وإذا كان الآخر تقيَّة فيكون الرشد في الأول .

والحاصل : إنّه لا وقع للإشكال المذكور.

وقد يُقرَّر الإشكال على وجهٍ آخر أحسن ؛ وهو ما يظهر من الرسالة [٢]، وحاصله : أنَّ الوجه في الأخذ بمخالِف العامَّة المأمور به في الأخبار أحد الأربعة من التعبُّد وحسن مجرَّد المخالفة لهم ، والتقيَّة ، وكون الرشد في خلافهم ، كما يدل على كل واحدٍ منها بعض الأخبار ، والأولان باطلان ؛ لبُعْدِ التعبّد عن مقام الترجيح المبني على الكشف النوعي ، كما يظهر من التعليل المذكور في الأخبار المستفيضة ، وكذا الأخذ من باب مجرَّد حُسْن المخالفة ؛ لأنّه أيضاً نوع تعبُّدٍ لا يقتضي [٣] ذلك أقربيَّته إلى الواقع ، فهو نظير الترجيح بموافقة الأصل ، أو بالتأسيسيَّة ، أو بالأسهليَّة ، مع أنَّ صريح رواية أبي بصير أنَّ الأخذ بمخالفتهم [٤] من باب الأقربيَّة لا من باب حسن المخالفة ؛ حيث قال عليه السلام **«ما أنتم والله على شيء ممَّا هم فيه ، ولا هم على شيء ممَّا**

---

(١) في سائر النسخ : الشيعة ، والأصح ما أثبتناه .
(٢) فرائد الأصول: ٤ / ١٢١ ، ١٤٠ ـ ١٤٢ .
(٣) في نسخة (د): إذ لا يقتضي ذلك .
(٤) في نسخة (د): بمخالفهم .

أنتم فيه ، **فخالفوهم فإنَّهم ليسوا من الحقيقة على شيء**»[١] ، فتعين أحد الخبرين [٢]، وكلاهما مُشكلٌ ؛ أمّا الأول منهما وهو التقيّة ؛ فلأنَّ الشاهد على كونها[٣] الوجه في الترجيح هو قوله ﷺ «**ما سمعتم منّي**..إلى آخره»، ودلالته لا تخلو عن خفاءٍ ؛ لاحتمال أن يكون المراد من شباهة أحد الخبرين بقول الناس كونه متفرعاً على قواعدهم الباطلة ، مثل تجويز الخطأ على المعصومين [عليهم السلام][٤] عمداً أو سهواً ، والجبر والتفويض .. ونحو ذلك ، وقد أطلقت [٥] الشباهة على هذا المعنى في بعض أخبار العرض على الكتاب والسُنَّة ، حيث قال «**فإن أشبههما فهو حق وإن لم يشبههما فهو باطل**»[٦]، حيث حكم ببطلان ما لم يشبههما، وهو لا يكون إلا في مثل المذكورات ، ويؤيد هذا المعنى أنّه ـ بناء عليه ـ لا يحتاج إلى جعل القضيَّة غالبيَّة ، إذ مع هذا يمكن كونها[٧] دائميَّة ، وأيضاً على هذا لا يختص بصورة التعارض ، ويمكن الأخذ بعمومه .

وأمّا الثاني ؛ فلأنَّ التعليل المذكور في الأخبار بظاهره غير مستقيم ؛ لأنَّ خلافهم ليس حكماً واحداً ، حتى يكون هو الحق ، يعني إنَّ مقتضى ظاهر التعليل أنَّ كون الرشد في خلافهم أمارة على صدق الخبر المخالِف ، وليس كذلك ؛ لتعدد محتملات خلافهم ، وعدم آنحصاره في الخبر المخالِف .

وإن حمل على أنَّ المراد أنَّ كون الرشد في خلافهم يقتضي أبعديَّة الموافق عن الحقِّ وأقربيَّة المخالف إليه من حيث إنَّه أحد محتملات خلافهم ، الذي فيه الحق نقول إنَّه فرع ثبوت غلبة [٨] البطلان على أحكامهم ، أو احتماله ، وهو ممنوعٌ ، وخلاف الوجدان ، ورواية أبي بصير الدالَّة على ذلك ، وإن تأكد مضمونها بالحلف إلا

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٣٢ .
(٢) قد شطب على «الخبرين» في نسخة (د) وكتب الأخيرين .
(٣) أي التقيَّة .
(٤) أثبتناه من نسخة (ب) .
(٥) في النسخة : أطلق .
(٦) وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٤٨ .
(٧) في نسخة (ب) : كونهما .
(٨) في نسخة (ب) : أغلبيَّة .

أنّه لابدَّ من توجيهها ـ بعد كونها مخالفة للوجدان ـ فيرجع الأمر إلى التعبُّد بعلّة الحكم وهو أبعد من التعبُّد بنفس الحكم، فظهر أنّه لا يمكن الأخذ بهذا المرجِّح بشيء من الوجوه المذكورة.

قلت: الإنصاف تحقق غلبة البطلان في أحكامهم، ولو في خصوص مورد ورود خبر عن أئمتنا على خلافهم، فيكون التعليل المذكور صحيحاً، نعم لا يكون المرجِّح حينئذٍ أمارة على صدق المخالِف؛ مع عدم الإنحصار في الإحتمالين، لكنَّك عرفتَ سابقاً أنّه لا يعتبر كون المرجِّح مفيداً لقوّة الخبر، بل يكفي كونه أمارة على ضعف الآخر، فيبقى الأول على قوّته، وهذا نوع تقويةٍ كما لا يخفى! ولا نُسلِّم ظهور التعليل في كون المخالفة أمارةً على صدق مضمون المخالِف حتى يمنع[1] ذلك ـ على فرض تعدد الإحتمالات ـ بل مفاده أعمُّ من ذلك ومن تقوية المخالِف بتضعيف الموافق، كما لا يخفى! وعلى فرض عدم تحقق الغلبة فاحتمالها كافٍ في محمل الأخبار، وفي صحّة التعليل المذكور، فتصير الأخبار الدالّة على الترجيح وهذا التعليل قرينة على تحقق الغلبة المذكورة ـ بعد اعتبار كون المرجِّح ممّا يكون موجِباً للقوّة نوعاً.

وكذا الإنصاف معلوميّة كون الغالب في الخبرين المتعارضين ـ مع موافقة أحدهما للعامّة ـ أنَّ الموافق صدر تقيّة، فيمكن أن يكون الوجه في الترجيح هو الحمل على التقيّة، وإن لم يتمّ الخبر المذكور شاهداً، فلا نحتاج في هذا إلى شاهد بعد تحقق الغلبة المذكورة، مع أنَّ احتمالها كافٍ في المقام أيضاً بالتقريب المتقدم.

والغرض إبداء الوجه في الترجيح ـ بعد دلالة الأخبار المذكورة عليه ـ فلا يضرنا عدم دلالة الخبر المذكور، مع أنَّ الإنصاف تماميّة دلالته؛ لأنَّ المراد من الشباهة أعمّ ممّا ذُكر فيشمل المقام أيضاً، ومجرَّد إطلاق الشباهة على ما ذكر لا يقتضي الإختصاص.

هذا مضافاً إلى ورود جملةٍ من الأخبار دالّة على أنَّ الوجه في اختلاف الأخبار هو

---

(١) جاء في نسخة ب هكذا: حتى يتبع.

التقيّة ؛ كما سيأتي ذكرها في نقل كلام صاحب الحدائق .

ثمَّ لا يخفى أنَّه ـ على فرض عدم تماميَّة دلالة الخبر المذكور ، وورود الوهن في التعليل بكون الرشد في خلافهم من جهة ما ذكره ـ لا يلزم طرح هذا المرجِّح ، إذ غاية الأمر عدم إمكان التمسك بالأخبار المعلَّلة ، وبالخبر المذكور ، لكنَّ سائر الأخبار لا تسقط من درجة الإعتبار ، غاية الأمر الجهل بكون الوجه في الترجيح ماذا ؟ وأنَّه التقيَّة أو كون الرشد في خلافهم ؟ فما لم يُعلَم بطلان كونه مرجِّحاً من حيث هو ، لا يمكن رفع اليد عن الأخبار .

ودعوى ظهورها في التعبديَّة المنافية لمقام الترجيح **مدفوعة** بأنَّ غايتها السكوت عن الوجه لا أنَّه تعبُّدي ، بمعنى أنَّه ليس من جهة كونه مفيداً لقوَّة الخبر ، مع إنَّك عرفتَ سابقاً أنَّه لا مانع من الأخذ بهذا المرجِّح تعبُّداً أيضاً ، و **دعوى** أنَّه بناء على ظهور الأخبار في التعبُّديَّة لابدَّ إمَّا من رفع اليد عن الحكم بالتعدي عن المنصوصات ، أو رفع اليد عن هذا المرجِّح ، وذلك لوحدة[1] سياق المرجِّحات في الأخبار **مدفوعة** بمنع ذلك ، وظهور السياق في الوحدة لا يبلغ حداً يوجب صرف ظهور الأخبار في كون المدار على مطلق ما يوجب القوَّة ، ولا ينافي هذا ـ أي كون المدار على ما يوجب القوَّة ـ اعتبار مرجِّح تعبّداً لا من جهة القوَّة عند فقد ما يوجبها.

ثمَّ إنَّ هذا كلَّه على فرض التنزل عمَّا[2] هو الواقع من ثبوت الغلبتين أو احتمالهما الكافي في المقام وعدم ظهور الأخبار في التعبديَّة ، فتدبَّر هذا .

فتحصَّل أنَّه لا غبار في التمسك بالأخبار ؛ مع تحقق كلتا الغلبتين أو إحداهما ، (ولو لا على التعيين أو احتمالهما أو احتمال إحداهما)[3] .

ولو لم يتمَّ التعليل [4] في الأخبار بظاهره ، ولم تتم شهادة الخبر المذكور على الحمل [5] على التقيَّة ، فضلاً عن تماميَّتهما كما هو كذلك كما عرفت ، وعن شهادة

---

(١) في نسخة (ب) : بوحدة .
(٢) في النسخة : عن ما .
(٣) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د) .
(٤) في نسخة (ب) : التعليل المذكور .
(٥) في النسخة (ب): العمل .

جملة من الأخبار الأُخَر على الحمل المذكور كما سيأتي ذكرها .

ثمَّ إنَّ الشيخ في الرسالة [(١)] دفع الإشكال عن الاحتمالين الأخيرين ، **فعن ثانيهما**[(٢)] بما حاصله : إنَّه يمكن الالتزام بغلبة البطلان في أحكامهم ، على ما صُرِّح به في رواية الأرجائي ، وأصرح منها ما عن أبي حنيفة من قوله : **خالفتُ جعفراً في كل ما يقول إلا أنّي لا أدري يغمض عينيه في الركوع والسجود أو يفتحهما**[(٣)]، وحينئذٍ فنأخذ بالتعليل المذكور إمَّا بظاهره من كون المخالفة مقويّة لمضمون الخبر المخالف ـ بعد دعوى غلبة انحصار الفتوى في الوجهين ـ في مورد الخبر ، وهو اتّفاق جميع العامَّة على مضمون أحد الخبرين ، فإنَّ الغالب في هذه الصورة انحصار وجه المسألة في وجهين ، وأنَّه إذا كان أزيد من الوجهين ، وكان فيها وجوهٌ يكون العامَّة مختلفين في الفتوى ، فيخرج عن مورد التعليل ، وهو صورة اتفاقهم .

وإمَّا بحمله على إرادة كون المخالفة موجبةً للأبعديَّة عن الباطل ، والأقربيَّة إلى الحق إذا أغمضنا عن غلبة الإنحصار .

وعن أوَّلهما[(٤)] بأنَّ وجه الحمل على التقيَّة ليس منحصراً في الخبر المذكور ، بل الوجه فيه ما تقرَّر في باب التراجيح ، وآستفيد من النصوص والفتاوى[(٥)] من حصول التراجيح [(٦)] بكل مزيَّة في أحد الخبرين توجب كونه أقل أو أبعد احتمالاً لمخالفة الواقع من الخبر الآخر ، والمفروض أنَّ الخبرين متساويان ، والموافق يحتمل التقيَّة ، وهذا الإحتمال مفقود في المخالِف ، فيكون ذا مزيَّة من هذه الجهة .

قلت : أمَّا كلامه الأول فمتينٌ ؛ إلا أنَّك عرفت أنَّ التعليل لا يقتضي أزيد من تقوية المخالفة للعامَّة للخبر المخالف بتضعيف الموافق ، ولا يكون ظاهراً في أنَّها أمارة على صدق الخبر المخالِف حتى نحتاج إلى إثبات غلبة الانحصار في الوجهين كي

---

(١) فرائد الأصول : ٤ / ١٢٤ .

(٢) في نسخة (د) : ففي ثانيهما .

(٣) لم نعثر على مصدر تاريخي لهذه الكلمة منه ، وعلى حال لا يستبعد صدور مثلها من مثله .

(٤) فرائد الأصول : ٤ / ١٢٥ .

(٥) في نسخة (ب) : الفتاوى والنصوص ، وفي نسخة (د): من الفتاوى .

(٦) في نسخة (ب) و (د) : الترجيح .

يَرِدَ علينا المنع من تحقق هذه الغلبة ، فالإلتزام بغلبة البطلان على أقوالهم ، ولو في خصوص صورة وورود خبرٍ عن أئمتنا(عليهم السلام) على خلافهم كافٍ في تصحيح التعليل في المطلب .

وأمَّا كلامه الثاني فصحيحٌ على مذهبه من الترجيح بمجرَّد وجود احتمال أقربيَّة أو أبعديَّة ، وأمَّا على مذاقنا من لزوم كونه أمارة نوعيَّة فنحتاج إلى إثبات غلبة التقيَّة أو احتمالها ، كما عرفتَ .

ثمَّ إنَّه يظهر من كلامه هذا أنَّه عَدَلَ عن التمسك بالأخبار في الترجيح من باب الحمل على التقيَّة ، وتمسك بمقتضى القاعدة المستفاد من النصوص والفتاوى من الترجيح بكل مزيَّة ، وأظهر من هذا ما ذكره في آخر المسألة بقوله **فتلخَّص أنَّ الترجيح بالمخالفة من أحد وجهين**..إلى قوله : الثاني من جهة كون المخالف ذا مزيَّة ، لعدم احتمال التقيَّة ، ويدلُّ عليه ما دلَّ على الترجيح بشهرة الرواية مُعَلَّلاً بأنَّه لا ريب فيه ، بالتقريب المتقدم ، ولكنَّك عرفتَ أنَّ التمسك بالأخبار الخاصَّة لا إشكال فيه ، والحمل على التقيَّة محملها و وجه الترجيح المذكور فيها، فلو نوقش في دلالة الخبر المذكور سابقاً من قوله عليه السلام **«ما سمعتم..إلى آخره[1]»** لا يلزم طرح الأخبار ، وعدم التمسك بها والرجوع في الترجيح بالمخالفة إلى القاعدة .

ويمكن أن يُستظهر من هذا الكلام من الشيخ أنَّ غرضه في أصل الإشكال أنَّ ظهور التعبديَّة من الطائفة الظاهرة في التعبد يمنع عن التمسك بها بعد وجوب كون المرجِّح من باب الكشف عن الواقع والأقربيَّة ، وكذا ورود الإشكال في التعليل المذكور في الأخبار يمنع عن التمسك بالأخبار المشتملة على التعليل ، وإذا ورد الإشكال على قوله عليه السلام **«ما سمعتم منِّي..إلى آخره»** أيضاً ؛ فلابدَّ في الأخذ بهذا المرجِّح من الرجوع إلى القاعدة ، لعدم دليل عليه ، فيكون تقرير الإشكال على غير ما حملنا عليه كلامه من أنَّ الإشكال إنَّما هو في الوجه في الترجيح .

فتحصل أنَّ هذا الإشكال يمكن تقريره بوجوه :

---

(١) قوله «إلى آخره» لا يوجد في نسخة (ب).

أحدها: ما تقدم سابقاً من أنَّ آختلاف مفاد الأخبار يمنع عن التمسك بها ، وقد عرفتَ حاله .

الثاني : ما حملنا عليه كلام الشيخ ﷺ من أنَّ الوجه في الترجيح أحد أمور أربعة وجميعها محل إشكال .

الثالث : ما احتملنا ثانياً في كلامه من أنَّ الأخبار طوائف ، ولا يمكن التعويل على شيءٍ منها ؛ لأنَّ كلاًّ منها محل إشكال لابدَّ من طرحه ، وأنت خبيرٌ بأنَّ الأخبار الساكتة عن الوجه لا وجه لطرحها، نعم لو فرض ظهورها في التعبديَّة بحيث لا تقبل التوجيه أو فرض عدم إمكان كون المخالفة موجبة لقوَّةٍ في المخالِف يجب طرحها ، ولكنَّ الأمر ليس كذلك كما عرفتَ مفصَّلاً .

وينبغي التنبيه على أمور :

الأمر الأول [١]: [حيثيَّة الرشد في خلافهم للترجيح بمخالفة العامَّة ؟]

ذكر في الرسالة[٢] أنَّ الترجيح بمخالفة العامَّة إن كان من باب كون الرشد في خلافهم يكون من المرجِّحات المضمونيَّة ، وإن كان من باب عدم احتمال التقيَّة يكون من المرجِّحات الجهتيَّة ، ويدلُّ عليه ما دلَّ على الترجيح بشهرة الرواية معلّلاً بأنَّه لا ريب فيه بالتقريب المتقدم سابقاً ، والثمرة بين الوجهين تظهر فيما يأتي ، وغرضه أنَّه على الأول يُقدَّم على المرجِّحات السنديَّة ، وعلى الثاني فهو متأخر عنها لما يأتي .

قلت : لا يخفى أنَّه على الثاني أيضاً يرجع إلى ترجيح المضمون ؛ لأنَّ أحد الخبرين إذا كان لبيان الحكم الواقعي والآخر لا لبيانه ، فلا شكَّ أنَّ مضمون الأول أقوى من الثاني ، فيكون حاله حال سائر المرجِّحات المضمونيَّة ، ولا فرق بين تقوية المضمون أو لا ، أو بملاحظة عدم صدوره تقيَّة .

(**ودعوى** أنَّ صدور أحدهما تقيَّةً)[٣] لا يكون مقوِّيّاً لمضمون الآخر ، وإنَّما هو

---

(١) كتب في النسخ : أحدها ، ولكن لتوحيد لفظ العدد مع ما بعده كتبناه هكذا .

(٢) فرائد الأصول : ٤ / ١٣٨ .

(٣) قد كتبت هذه العبارة بهامش الكتاب إلى جانب هذا السطر بدون إشارة لموقعها ، فاحتملنا

مُضعِّفٌ لمضمون نفسه ، بخلاف مثل موافقة الكتاب ونحوها **مدفوعة** بأنّه على الأول أيضاً كذلك ، إلا في صورة انحصار الإحتمال في الوجهين ، و معه فيكون حال التقيّة أيضاً كذلك ، إذ مع الانحصار يكون صدور أحدهما تقيّة أمارة على أنَّ الحق في الاحتمال الذي يكون موافقاً للخبر الآخر ، وما سيذكره من الوجه في تأخُّر مرتبة هذا المرجِّح - بناءً على الحمل على التقيّة - عن المرجِّحات السنديّة من حيث إنَّ الحمل على التقيّة فرع الصدور ، ومرجِّح السند يفيد عدم صدور أحدهما المعيَّن ، فلا يبقى محلٌّ لهذا المرجِّح ؛ سيأتي الجواب عنه ، خصوصاً مع الإستناد في اعتبار هذا المرجِّح إلى عموم التعليل في قوله عليه السلام «لا ريب فيه» ، فإنّه يوجب الأخذ به من حيث عدم احتمال التقيّة ، ولا يدلُّ على وجوب الحكم بأنَّ الموافق صدر تقيَّةً حتى يقال إنَّ هذا الحكم فرع الصدور ، فبمجرَّد وجود احتمال التقيّة في الموافق وعدمه في المخالِف يجب الأخذ بالمخالِف ، وليس هناك تكليفٌ آخر بالحمل على التقيّة .

نعم ؛ لو استندنا إلى قوله عليه السلام «ما سمعتم منّي .. إلى آخره» أمكن دعوى ما ذكره ، ولأجل ما ذكرنا تكون الشهرة في الرواية من المرجِّحات المضمونيّة ، بل كلُّ ما يستفاد من قوله لا ريب فيه ممّا لا يرجع إلى السند والمتن ، فهو من المرجِّحات المضمونيّة ، وسيأتي تمام الكلام إن شاء اللّه .

هذا وذكر بعض الأفاضل [1] ثمرتين أخريين بين الوجهين :

إحداهما : إنّه بناء على كونه من المضمونيّة - من باب كون الرشد في خلافهم - لا يجري إلا في الأخبار الظنيّة [2] ، إذ القدر المتيقن من الرجوع إلى المرجِّحات إنّما هو الأخبار الظنيّة ، ففي الخبرين المتواترين والمحفوفين بالقرائن القطعيّة لا يرجح بمخالفة العامّة ، بل بسائر المرجِّحات ، كما أنّها لا تجري في الآيتين والمختلفتين ، وأمّا بناء على كونه من باب التقيّة ؛ فهو جارٍ في القطعيّات أيضاً ، بل هو القدر المتيقَّن

أن تكون في هذا المكان منه ، وهي كذا كتبت في نسخة (ب) و (د) .

(١) بدائع الأفكار : ٤٤٤ - ٤٤٥ .

(٢) في نسخة (ب) : لا يجري في الأخبار الظنيّة .

من هذا المرجِّح ؛ لأنَّ قوله (عليه السلام) **«ما سمعتم منّي .. إلى آخره»** ظاهرٌ في الخبر القطعي ، بل في الخبر المسموع من الإمام عليه السلام ؛ غاية الأمر التسرية إلى غير المسموع من المقطوعات ، فشموله للخبرين الظنيَّين يحتاج إلى دليل ، ويمكن التمسك له بأنَّ قوله عليه السلام **«ما سمعتم..»** من القرائن العامَّة التي نصبها الإمام عليه السلام لبيان أنَّ الأخبار الموافقة للعامَّة صادرةٌ على وجه التقيَّة ، وإذا كان كذلك نقول :

إنَّ القرينة منصوبة على نفس قول الإمام عليه السلام ؛ أعمَّ من أن يكون ثابتاً بطريق القطع أو الظنِّ ، فيجري في الأخبار الظنيَّة أيضاً ؛ نعم بناء على عدم كونه من القرائن العامَّة بل من باب نصب أمارة نوعيَّة ، بحيث يكون من الأحكام المجعولة نظير حجيَّة الخبر فلا[1] يشمل الظنيّات ؛ لأنَّه منصوبٌ في الأخبار القطعيَّة لا في مطلق قول الإمام عليه السلام المنقول .

وحينئذٍ فلابدَّ في إثبات التسرية إلى الظنيَّات من دعوى تنقيح المناط وهو ممنوع في الأمور التعبديَّة ، أو دعوى أنَّ أدلَّة حجيَّة الخبر الواحد تثبت جميع الآثار المحمولة على الأخبار القطعيَّة فإذا كان حكم الخبر القطعي الحمل على التقيَّة عند التعارض فيكون حكم الخبر الظني أيضاً كذلك ، وهذه الدعوى مدفوعةٌ بأنَّ المفروض أنَّ الحكم معلَّقٌ على الخبر المعلوم ، فالعلم[2] جزءٌ لموضوع الحكم وأدلَّة الأمارات والأصول لا تثبت آثار العلم الموضوعي كما ثبت في محله[3].

فظهر أنَّه ـ بناءً على كون هذا القول من الإمام عليه السلام من باب نصب القرينة ، ومن باب الإخبار عن الواقع ـ يجري هذا المرجِّح في الأخبار الظنيَّة أيضاً ، وبناء على كونه من باب نصب الأمارة فيختص بالقطعيَّة ، ولا يجري في الأخبار الظنيَّة إلا بإحدى

---

(١) في نسخة (ب) هكذا : وحينئذٍ فلا يشمل.. .

(٢) في نسخة (د) : إذ العلم .

(٣) هذا بحث علمي دقيق وملخصه : أنَّ الأدلة الدالة على حجيَّة الأمارات والأصول هل تقوم بتحمل إثبات حجيتها في مقام القطع الموضوعي فتتنزل منزلته أم لا ؟ قولان بل أقوال في المسألة ، ومنها التفصيل بين آثار العلم وآثار المعلوم ، ويظهر من السيد هنا أنَّ تلك الأدلة تثبت آثار المعلوم دون آثار العلم فلو علمتَ بعدالة زيدٍ من طريق البينة أو الأمارة جاز لك الصلاة خلفه ، ولكن لا يجوز لك الشهادة بأنَّه عادل ؛ لأنَّ الشهادة أثر العلم لا أثر المعلوم ، والفرض أنَّ دليل الحجيَّة لم يتكفل إثبات أثر العلم بل أثر المعلوم فقط ، فافهم .

دعويين ؛ كلتيهما ممنوعة .

ولكنَّ الحقَّ أنَّه من باب نصب القرينة العامَّة ؛ لا من باب جعل الأمارة ؛ فيجري هذا المرجِّح في القطعي والظنِّي من الأخبار ، بناءً على هذا الوجه ، و[أمَّا] بناء على الوجه الأول ـ وهو كونه من باب كون الرشد في خلافهم ـ فلا يجري إلا في الظنيَّات ؛ هذا ملخَّص كلامه المذكور في مواضع .

أقول : فيه :

أولاً : إنَّ ما ذكره من أنَّ القدر المتيقن من الرجوع إلى الترجيح إنَّما هو في الأخبار الظنيَّة ؛ لا وجه له ـ بعد كون الأخبار مطلقة ، بل عامَّة بمقتضى ترك الاستفصال ـ نعم بعض المرجِّحات لا يجري في القطعيَّات من باب قصور الموضوع ، مثل الأعدليَّة وأخواتها من المرجِّحات السنديَّة ، بل بناء العقلاء وعمل العلماء أيضاً على التعميم كما لا يخفى .

وثانياً : إنَّ ما ذكره من أنَّه بناء على الوجه الثاني فالقدر المتيقن القطعيَّات ؛ فيه: أنَّ السماع إن كان له موضوعيَّة فلا يجري إلا في الأخبار المسموعة ، وإن لم يكن كذلك فلا اختصاص بالقطعيِّين ؛ مع أنَّ الإنصاف أنَّ معنى الخبر : أنَّ أقوالي التي صدرت منِّي شبيهة بقول العامَّة فيها التقيَّة ، وليس المراد كون القول قطعيّاً أو ظنيّاً أو مسموعاً أو غيره ، فالغرض بيان حال أقواله عليه السلام ، وهذا من الوضوح بمكان ، فهو نظير ما إذا قال قائلٌ ما سمعتَ منِّي في مدح فلانٍ [1] فهو من باب الإضطرار مثلاً ، يعني أنَّ قولي حاله كذا ؛ من غير نظر إلى كونه قطعياً أو ظنياً .

ثمَّ إنَّ ما ذكره من أنَّ التسرية إلى الظنِّي متفرعٌ على كون هذا القول من الإمام عليه السلام قرينة عامَّة أو من باب نصب الأمارة لا وجه له ؛ إذ لا فرق بين الوجهين في الإختصاص بالقطعي ، بمقتضى الجمود على لفظ السماع ، إذ القرينة المنصوبة أيضاً يمكن أن تكون مخصوصةً بالخبر القطعي كما هو واضح ، وقد اعترف بهذا في موضع آخر من كلامه .

---

(١) في نسخة (ب) و(د) الفلاني .

ثمَّ لا يخفى أنَّ كونه قرينةً عامَّة أيضاً لا يخلو من نوع تعبُّدٍ ، وليس إخباراً صرفاً ؛ وذلك لأنَّه إخبار صرف إذا كانت القضية دائميَّة ، كما هو كذلك ـ بناء على الحمل الذي ذكره الشيخ في الرسالة ـ والمفروض أنَّ بناء الاستدلال على كونه غالبياً ، وحينئذٍ فيكون مفاد الخبر أنَّ أقوالي الشبيهة بأقوال العامَّة الغالب فيها التقيَّة ، ومن المعلوم أنَّ اعتبار هذه الغلبة يحتاج إلى تعبُّد من الشارع ، فيكون الخبر بصدد إثبات الغلبة واعتبارها معاً ، فلا فرق في الاحتياج إلى الجعل والتعبد بين كونه قرينة عامَّة أو أمارة نوعيَّة ، مع أنَّ المفروض أنَّ وجه الاختصاص والاقتصار بناء على الثاني تعبديَّته فاللازم عدم الفرق ، وهذا أيضاً واضح .

وثالثاً : إنَّه لا يخفى أنَّ دليل هذا المرجِّح ليس منحصراً في قوله ﷺ **«ما سمعتم منّي .. إلى آخره»** بل الأخبار الأخر تدلُّ عليه ؛ غاية الأمر أنَّ هذا يُبيِّن أنَّ وجه الترجيح هو الحمل على التقيَّة ، وحينئذٍ فنقول : إنَّ تلك الأخبار شاملة للقطعي والظني ، مع أنَّ المقبولة المشتملة على المرجِّحات السنديَّة ، وكذا المرفوعة مشتملتان على هذا المرجِّح ، والقدر المتيقن منهما الأخبار الظنيَّة ، فلا حاجة في التسرية إلى الأخبار الظنيَّة إلى تنقيح المناط أو غيره ، مع أنَّه آقترن في جملة من الأخبار بموافقة الكتاب والسنَّة ، وهما من المرجِّحات المضمونيَّة المختصة عنده بالأخبار الظنيَّة ، فيكون هذا أيضاً جارياً فيها ، وإلا لزم التفكيك ، وهو مع ركاكته غير ممكن في المقام كما لا يخفى ! إذ الخبران المسؤول عن حالهما : إمَّا يراد منهما خصوص القطعيَّين أو خصوص الظنيَّين أو الأعم ، ولا يمكن إرادة الأول بالنسبة إلى مخالفة العامَّة ، والثاني بالنسبة إلى موافقة الكتاب إلا بتكلُّف خارج عن طور المحاورات ، ومن هنا ينقدح وجهٌ آخر في بطلان دعوى اختصاص المرجِّحات المضمونيَّة بالأخبار الظنيَّة إذ هذا المرجِّح جارٍ في القطعيَّات باعترافه بناء على الوجه الثاني ، وهو مقرون بموافقة الكتاب ، فتكون موافقة الكتاب أيضاً جارية في القطعيَّات ؛ فلا تغفل .

الثمرة الثانية [١]:

إنَّه بناء على كونه من المرجِّحات المضمونيَّة يتعدى منه إلى سائر المرجِّحات المضمونيَّة ممَّا ليست منصوصة كالشهرة الفتوائيَّة ، وعدم الخلاف في المسألة ، وظهور الإجماع .. ونحو ذلك ، وبناء على كونه من باب الحمل على التقيَّة ؛ فلا يتعدى منه إلى غيره ، إذ ليس هناك شيءٌ من سنخه حتى يتعدَّى منه إليه إلا على البناء الذي آختاره الشيخ في الرسالة[٢] من التعدي إلى كلِّ احتمال يوجب الأقربيَّة ، وهذا التعدِّي في غاية الضعف والركاكة ، بخلاف التعدي السابق .

نعم ؛ يمكن التعدي منه إلى الأمارات الدالَّة على التقيَّة (الموجودة في خصوص بعض الأخبار فإنَّها من سنخ المرجِّح المذكور ، فيتعدى إليها فيما إذا كان الخبران كلاهما موافِقَيْنِ للعامَّة ، ويرجِّح الخبر الذي ليس فيه أمارة جزئيَّة على التقيَّة)[٣] على الخبر الذي فيه تلك الأمارة ؛ بناء على مذهب صاحب الحدائق [٤] حيث لا يعتبر في الحمل على التقية موافقة العامَّة .

إلا أنَّ هذا التعدي أيضاً مشكلٌ ؛ لأنَّ قوله ﷺ **«ما سمعتم منِّي»** إمَّا يكون من باب الأمارة النوعيَّة أو من باب نصب القرينة .. على ما عرفتَ ، وعلى الأوَّل لا يخلو عن نوع تعبُّديَّة ، فلا يُتعدَّى منه إلى غيره ؛ فإنَّه إذا جعل الشارع شيئاً من باب الأمارة لا يتعدى منه إلى غيره من الأمارات ، وإلا لجاز التعدي من حجيَّة الخبر الواحد إلى سائر الأمارات ، ومن حجيَّة البيِّنة إلى غبرها ؛ كالشياع مثلاً ، ففي المقام قد جعل الشارع موافقة العامَّة أمارة على التقيَّة ، فلا يتعدى إلى الأمارات الموجودة في خصوصيَّات الأخبار ، وعلى الثاني فالأمر أوضح ؛ لأنَّه إذا نصب شيئاً قرينةً ، فلا يتعدى منه إلى غيره .

إلا أن يقال : يستفاد من الأخبار الترجيح بما يوجب الظنَّ نوعاً ؛ فيجوز التعدي

---

(١) في النسخ : الثمر الثاني .

(٢) فرائد الأصول : ٤ / ٥٣ .

(٣) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د) .

(٤) الحدائق الناضرة : ١ / ٥ - ٨ المقدمة الثانية .

إلى الأمارات الجزئيَّة على التقيَّة ؛ لأنَّها أيضاً تفيد الظن نوعاً ، والأولى أن يقال : إنَّ الأمارات الجزئيَّة في خصوص بعض الأخبار لا تنفك عن الظن الفعلي بالحكم الواقعي ، فيكون الترجيح بها من باب الترجيح بمطلق الظن الثابت بمقتضى القاعدة .. آنتهى ملخَّصاً منقولاً بالمعنى .

أقول :

أوَّلاً : إنَّ ما ذكره من التعدي ـ بناء على الوجه الأول ـ إن أراد ذلك بملاحظة الفقرات المذكورة في الأخبار الشاهدة على التعدي ، وبملاحظة كون المستفاد من الأخبار أنَّ المدار على مطلق ما يوجب القوَّة ؛ فلا فرق بين الوجهين في التعدي ، وفي الحقيقة ليس التعدي من خصوص هذا المرجِّح ، بل يتعدى من جميع المذكورات في الأخبار إلى مطلق المرجِّح والمقوِّي ، وإن أراد ذلك لا بملاحظتها وأن يُتعدى من نفس هذا المرجِّح ؛ فلا وجه له ، لما ذكره من أنَّ جعل شيء حجَّة من باب الظن النوعي لا يقتضي التعدي إلى غيره (١) ؛ فأوَّل كلامه ينافي آخره ، وإن أراد أنَّه لو بنينا على الوجه الأول فيكون دليلنا قوله عليه السلام «**فإنَّ الرشد في خلافهم**»(٢)، وهو يوجب التعدي بمقتضى كونه علَّةً منصوصةً ؛ ففيه : أنَّه بناء على كون الوجه في الترجيح هو الحمل على التقيَّة لابدَّ من كون المراد من الفقرات المذكورة لـ «**أنَّ الرشد في خلافهم**» من باب أنَّ الخبر الموافِق لهم صدر تقيَّةً ، وإلا فلا(٣) يطرح هذا التعليل بالمرَّة بناء على الوجه الثاني ، فيمكن التعدي منه إلى سائر الأمارات النوعيَّة على التقيَّة ، مع أنَّ مقتضى التعليل بقوله عليه السلام «**لا ريب فيه**» التعدي ؛ فلا حاجة إلى التعليل ، والظاهر أنَّ نظر الفاضل المذكور ليس ذلك (٤)، بل غرضه أنَّه يتعدى من خصوص اعتبار هذا المرجِّح إلى غيره من المضمونيَّات .

ثانياً : لايعتبر في المتعدَّى إليه السنخيَّة ، بل يكفي كونه مفيداً للظنِّ النوعي ،

---

(١) في نسخة الأصل : وإلى غيره .
(٢) الكافي : ١ / ٧، الوسائل : ٢٧ / باب ٩ حديث ١٩ .
(٣) لا توجد كلمة «وإلا» في نسخة (د) .
(٤) في نسخة (د) : ليس إلى ذلك .

وموجباً لقوَّة الخبر.

وثالثاً: لا وجه لما ذكره من ابتناء التعدي إلى الأمارات الجزئيَّة على مذهب صاحب الحدائق، إذ بناءً على التعدي إلى ما يوجب القوَّة من باب الحمل على التقيَّة؛ لا يحتاج إلى موافقة العامَّة أو مخالفتهم؛ بل [1] المدار على وجود أمارة على التقيَّة صالحةٍ للحمل عليها، واعتبار موافقة العامَّة في الحمل على التقيَّة عند غير صاحب الحدائق إنَّما هو في غير الأمارات الخاصَّة، بل من باب مجرَّد الاحتمال فإنَّه يعتبر فيه موافقتهم، وأمَّا مع وجود الأمارات عليها فلا حاجة إلى ذلك عند الجميع بناء على التعدي إلى كلِّ مرجِّح.

ثمَّ لا يخفى أنَّه يظهر من آخر كلامه أنَّ اعتبار هذا المرجِّح من باب الظن النوعي، ولذا ذكر أنَّ الأمارات إذا لم تنفكَّ عن الظنّ الفعلي فهي داخلةٌ تحت الترجيح بمطلق الظن، يعني لا حاجة حينئذٍ إلى إثبات التعدي وعدمه، وهذا منافٍ لما سبق منه من اعتبار الظن الفعلي في المرجِّحات [2]؛ من غير فرقٍ بين المنصوصات وغيرها، بل جعل اعتبار الظن الفعلي في هذا المرجِّح شاهداً على اعتباره في سائر المنصوصات، بل قال هناك في آخر كلامه: «القول باعتبار الظن النوعي في المرجِّحات غلطٌ صرفٌ؛ فتدبَّر!»

ثمَّ إنَّ الأمارات الموجودة في خصوصيَّات الأخبار إنَّما تحتاج إلى إثبات التعدي إذا لم تكن راجعة إلى القرائن المكتنفة بالكلام؛ وإلا فهي معتبرة على كل حالٍ ويحمل الخبر من أجلها على التقيَّة، ولو لم نقل بالتعدي عن المنصوصات، بل ولو كان الخبر بلا معارضٍ، وكذا إذا كانت ممَّا يصدق معاً [3] كون الخبر شبيهاً بقول العامَّة فإنَّها داخلة تحت قوله عليه السلام **«ما سمعتم.. إلى آخره»**.

ثمَّ إنَّ هذه الثمرات - على تقدير تماميَّتها - إنَّما تنفع إذا لم يمكن الجمع بين الوجهين، وأمَّا على المختار من صحَّة الإستناد إلى الوجهين، وأنَّ كلتا الغلبتين ثابتة

---

(١) من قوله «إلى ما يوجب - إلى قوله - بل..» لا يوجد في النسخة (ب).
(٢) راجع لما نقله عنه المؤلف: ص ٤٢١، ٤٤٩، ٤٥١.
(٣) هكذا في النسخ، والظاهر أنَّها: معها.

فلا ثمرة ؛ لأنّه حينئذٍ من المرجِّحات المضمونيَّة والجهتيَّة معاً ، فيتفرع عليها[١] حكمهما معاً ، ولازمه التقديم على المرجِّحات الصدوريَّة بلحاظ كونهما[٢] مضمونيَّة [٣]، وجريانه في الظنيَّين والقطعيَّين بلحاظ كونه[٤] جهتيَّة [٥]، والتعدي إلى سائر المضمونيَّات وإلى الأمارات الدالَّة على التقيَّة ، مع موافقهما معاً للعامَّة .

ثمَّ إنَّه يمكن أن تُذكَرَ ثمرة أُخرى بين الوجهين وهي : إنَّه إذا كانت التقيَّة ـ على فرضها ـ في ظاهر الخبر لا في أصل صدوره ، فلو حمل على التقيَّة يؤخذ بالمعنى التأويلي فيه ، ولو مع عدم الانحصار ، فيثبت به نفي احتمال خارج عن المحتملات ، بخلاف ما إذا أخذنا بالمخالِف من باب كون الرشد في خلافهم ، فإنَّه لا يؤخذ بالموافِق حينئذٍ أصلاً ؛ فتدبَّر ! فإنَّه مبني على أن يكون معنى الترجيح من باب التقيَّة الحكم بصدور الحكم الموافِق[٦] تقيَّة ، وهو ممنوع ؛ بل لا دلالة في الأخبار على أزيد من الأخذ بالمخالِف ؛ لأنَّ الموافِق لعلَّه صدر تقيَّة ، لا أنَّه يحكم بصدوره تقيَّة بعد أخذه ، خصوصاً على مذاق الشيخ من الإستناد في ذلك إلى مجرَّد الاحتمال من جهة قوله عليه السلام «لا ريب فيه» ، وسيأتي زيادة بيان لهذا إن شاء ٱللّه .

الأمر الثاني [٧]:[في الخبر الصادر تقيَّة وحكم التورية]

قال في الرسالة[٨] : إنَّ الخبر الصادر تقيَّةً يحتمل أن يُرَاد به ظاهره ، فيكون من الكذب المجوَّز لمصلحةٍ ، ويحتمل أن يراد منه تأويل مُخْتَفٍ على المخاطَب ، فيكون من قبيل التورية ، وهذا أليق بالإمام عليه السلام ، بل هو اللائق إذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية ؛ انتهى .

قلت : لا يترتب ثمرٌ على هذا المطلب ؛ إذ لا يمكن الأخذ بالمعنى التأويلي ، ولو

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : عليه .
(٢) في نسخة (ب) و (د) :كونها .
(٣) أي بلحاظ كون الغلبتين من المرجِّحات المضمونيَّة .
(٤) في نسخة (ب) و (د) :كونه .
(٥) أي من المرجِّحات الجهتيَّة .
(٦) في نسخة (ب) و (د) : الحكم بصدور الموافق تقيَّة .
(٧) هذا هو الأمر الثاني من الأمور التي أراد المصنف قدس سره التنبيه عليها .
(٨) فرائد الأصول : ٤ / ١٢٨ .

مع انحصاره بالنسبة إلى مقام الحكم ، لاحتمال أن لا يكون هناك معنى شرعيّاً يمكن أن يُرَاد من اللفظ ، وكذا مع الدوران بين أمور لا يؤخذ بها في نفي الخارج عنها، لما ذكرنا .

نعم ؛ لو علمنا أنَّ التقيّة في إلقاء الظاهر لا في أصل الصدور ؛ بأن لا يكون الإمام عليه السلام مضطراً إلى التكلُّم بشيء في تلك المسألة أمكن الأخذ بالمعنى التأويلي مع الانحصار ، ونفي الخارج مع التعدد ، لكنَّه فرضٌ بعيدٌ ؛ مع أنّه ليس من جهة وجوب التورية ، بل من أجل العلم بأنَّ التقيّة في إلقاء الظهور لا في أصل الصدور ، فما اختاره بعض الفقهاء من الحكم باستحباب الوضوء عند خروج المذي ، وبعد الرعاف والقيء . . ونحوها من جهة حمل الأخبار الواردة في ذلك على الاستحباب ـ بعد حملها على التقيّة ـ بدعوى أنَّ التقيّة في إظهار الوجوب ؛ لأنّه مذهب العامّة فيكون المراد الإستحباب ، لا وجه له إلا بعد إحراز أنَّ الامام عليه السلام لم يكن مضطراً في أصل صدور الخبر ، وإنّما كان الإضطرار ـ على فرض البيان ـ إلى إظهار الوجوب ، فيكون مراده المعنى المجازي ، وهو الاستحباب .

ولكن أنّىٰ يمكن إثبات ذلك ، إذ غاية الأمر أنَّ الخبر ليس جواباً عن سؤال ، بل ابتداءُ بيانٍ منه عليه السلام ؛ لكن يمكن أن يكون ـ مع ذلك ـ أصل الصدور تقيّة .

ثمَّ إنَّ هذا الذي ذكرنا إنّما ينفع إذا علمنا بصدور الخبر تقيّة أو كان مقروناً بقرائن التقيّة ، وإلا ففي مقام الترجيح في المتعارضين لأجل موافقة العامّة لا ينفع ، ولو علمنا أنّه ـ على فرض كونه تقيّةً ـ تكون التقيّة في ظهوره لا في صدوره ، وذلك لما عرفتَ من أنَّ مقتضى الترجيح ليس هو الأخذ بالموافق وحمله على التقيّة ، بل مجرَّد الأخذ بالمخالِف ، وأنَّ الموافق لعلَّه صدر تقيّةً من جهة وجود الأمارة عليها.

ثمَّ إنَّ ما ذكره الشيخ من وجوب التورية على الإمام عليه السلام وإرادة خلاف الظاهر إنّما يتم إذا كانت التقيّة في مقام البيان ، ومن الإمام عليه السلام ، لا في عمل الراوي ، وإلا فيرد[1] الإمام عليه السلام ظاهر الكلام المُلقَى إلى ذلك الراوي ، إلا أن يكون التعبير بمثل قوله عليه السلام

---

(١) في نسخة (ب) و (د) : فيريد . والظاهر صحّة هذه الكلمة .

الحكم كذا ، لا بمثل قوله أفعل كذا كما لا يخفى !

بقي شيءٌ لابأس بالإشارة إليه ، وهو أنَّ بعض الأفاضل [١] ذهب إلى أنَّ التورية لا تُخرِج الكلام عن الكذبيَّة إلا بناءً على القول بالكلام[٢] النفسي ؛ الذي هو مذهب الأشاعرة ، وجعل هذا من ثمرات القول بالكلام النفسي مضافاً إلى ثمرات أخرى من هذا القبيل ، كالقول بأنَّ الطلب مغايرٌ للإرادة ، وكالقول بأنَّ البيع إنشاء تمليك عين ، فإنَّهما لا يصحَّان إلا على القول بالكلام النفسي ، وكوجوب المقدمة قبل وجوب ذيها ، والإستصحاب التعليقي ، والواجب المعلَّق ، وأمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه ، ونحن نشير إلى ما ذكره في التورية ليكون أنموذجاً للبقيَّة فنقول :

ملخَّص ما ذكره في بيان ذلك : أنَّ الصدق والكذب من صفات الكلام ، والكلام هو اللفظ المستعمَل في المعنى ، والإستعمال لا يتحقق إلا إذا كان الغرض التفهيم ، فمجرَّد قصد المعنى من اللفظ من دون إرادة تفهيمه لا يعدُّ استعمالاً ، وحينئذٍ فنقول : إنَّ المُوَرِّي لم يُرِد من اللفظ ظاهره الذي قصد تفهيمه ، وعلى فرضه يكون كذباً ، فمن هذه الحيثيَّة لا يتصف كلامه بالصدق ، وأمَّا بالنسبة إلى المعنى الذي أراده فحيث لم يرد تفهيمه لا يكون استعمالاً ، فلا يكون لفظه كلاماً ؛ ليتصف بالصدق ، غاية الأمر أنَّه تصور في نفسه معنى وقضيَّة معقولة ، فإن قلنا بالكلام النفسي نقول إنَّ إدراك [٣] القضيَّة المعقولة كلامٌ نفسي صادقٌ من جهة مطابقته للواقع ، وإن لم نقل

---

(١) قد أشار لهذا الأمر في حاشيته على المكاسب عند قول الماتن «من مقولة المعنى دون اللفظ» ، وذكر أنَّ هذه الفاضل ـ ويقصد به الميرزا الرشتي ـ تكرر مبناه هذا في عدة مطالب وهي (قال) :

منها: أنَّ ايجاب المقدمة قبل وجوب ذيها موقوف على الكلام النفسي.

منها: أنَّ تصوير الواجب المعلق موقوف على الكلام النفسي.

منها: أنَّ كون التورية خارجة عن حد الكذب موقوف على الكلام النفسي .

وقال : وقد ذكرنا بعض الكلام عليه في مسألة التعادل والترجيح في مقام التعرّض لوجوب التورية على الامام عليه السلام عند التقيَّة فراجع (يقصد به هذا الموضع من كتب التعارض) ، لكن الذي يترجح عندنا الآن هو كونه اسماً للمعنىٰ ؛ لما نرىٰ من تفسير أكثر المحققين من الفقهاء وأهل اللغة إيَّاه بالنقل الذي هو من المعاني ، وللتبادر ، وعدم صحة السلب .

(٢) لا توجد كلمة «الكلام» في نسخة (د) .

(٣) كتب في نسخة (د) بدل كلمة «إدراك» كلمة «تلك» .

بذلك فلا يكون هناك كلامٌ صادقٌ ، فإنَّ[1] المفروض أنَّ الكلام اللفظي ليس بمستعملٍ ، بل ليس بكلام ، والنفسي لا نقول به بالفرض ، وعلى الأول وإن كان صدق ذلك الكلام النفسي لا دخل له بالكلام اللفظي ، إلا أنَّه يمكن تتميمه وتصحيحه بدعوى : أنَّه يكفي في صدق الكلام اللفظي مقارنته لكلام نفسي صادق ؛ لأنَّ الأشاعرة ذكروا أنَّ صدق اللفظي وكذبه تابعان لصدق النفسي وكذبه ، وأنَّهما لا ينفكَّان ؛ فيثبت [2] أنَّ خروج الكلام بالتورية عن حدِّ [3] الكذب موقوفٌ على الكلام النفسي ، وحيث إنَّ هذا باطلٌ على ما بُيِّن في محلِّه فالتورية باطلة ، بل عند الإضطرار لابدَّ من الكذب ؛ إذ هو جائزٌ عند الضرورة .

أقول :

أولاً : لا نُسلِّم أنَّ الإستعمال لا يتحقق إلا إذا كان بقصد التفهيم ، وإلا لزم كون جميع الظواهر التي أريد خلافها لقرائن متأخِّرة عن زمان الصدور ، بل عن زمان حياة المخاطَب غلطاً ، وليس كذلك قطعاً ، مع أنَّ مثل قولنا: آللّه أكبر أو سبحان اللّه ، ليس الغرض منه التفهيم ، وكذا قراءة القرآن ليس لأجل التفهيم وهكذا . . .

وإمكان الجواب عن بعض هذه المذكورات لا يضرُّ بأصل المطلب ، وهو منع توقّف الاستعمال على التفهيم ، كما هو واضح [4]، وعلى فرضه فلا يَرِد على القائلين[5] بصحَّة التورية إلا إيرادٌ واحدٌ وهو أنَّ التورية غلطٌ ؛ لأنَّ إرادة المعنى من دون قصد التفهيم غير جائزٍ ، وغير صحيحٍ ، وخارجٌ عن قواعد اللغة ، وأمَّا ابتناؤه على الكلام النفسي فلا وجه له ، وليس نظرُ العلماء إليه أصلاً وبالمرَّة ، كيف ؟ وكون القضيَّة المعقولة صدقاً لا دخل لها بكون الكلام ـ الذي هو غلطٌ ، بل غير كلام ـ صدقاً ، ومجرَّد المقارنة لا يُصحِّح ذلك ؛ بعد عدم إمكان إرادة هذا المعنى البعيد من اللفظ ، فهو نظير أن يُقَال كون هذا الكلام الذي يكون خارجاً عن حدِّ الصحَّة ، بل عن

---

(١) في نسخة (د) : لأنَّ .

(٢) في نسخة (ب) و (د) : فثبت .

(٣) لا توجد كلمة «حد» في نسخة (ب).

(٤) إلى هنا وتنتهي المقابلة مع النسخة (ب) ، وذلك لعدم تماميَّتها .

(٥) في نسخة (د) هكذا : فلا يرد على المشهور القائلين .

الكلاميَّة صدقاً موقوفٌ على صدور كلامٍ مثله من المتكلِّم بالأمس ، مع نصب القرينة ، ومن المعلوم بطلانه .

ودعوى أنَّ القضية المعقولة أمرٌ مقارن للكلام اللفظي ، ومطابق لما أراد المتكلِّم ففرق بينها وبين ما ذكرتَ **كماترى** ، وما ذكره الأشاعرة من أنَّ الصدق والكذب في الكلام اللفظي تابعان لهما في الكلام النفسي إنَّما هو إذا كان الكلام النفسي مدلولاً للكلام اللفظي ، لا إذا كان أجنبيَّاً عنه ـ كما هو المفروض ـ حيث إنَّهم يجعلون الكلام النفسي معنى الكلام اللفظي ، وأنت تقول لا يمكن إرادة المعنى البعيد من الكلام اللفظي في المقام ، وإلا لم يحتج إلى إثبات الكلام النفسي .

ثمَّ لو فرض كفاية صدق القضيَّة المعقولة في صدق الكلام اللفظي في المقام فمن المعلوم إمكان تصوير هذه القضيَّة ، وتسميتها كلاماً نفسيَّاً وعدم تسميتها لا دخل له[1] في صدق هذا الكلام ، وإن كان له[2] دخلٌ في إتِّصاف تلك القضيَّة بالصدق بناء على أنَّه لا يتصف بالصدق والكذب غير الكلام ، لكنَّ هذا البناء ممنوعٌ ، لأنَّا نرى صحَّة توصيف الحديث النفسي بالصدق والكذب ، مع عدم كونه كلاماً .

ثمَّ إنَّ الفاضل المذكور آختار أنَّ التورية كذبٌ ـ خلافاً للمشهور ووفاقاً للمحقق القمي[3] ـ قائلاً : إنَّ الصدق والكذب تابعان لما يُفهَم من اللفظ عرفاً ، والمفروض أنَّ العرف يفهم ظاهر اللفظ دون ما قَصَد .

وأنت خبيرٌ بما فيه ؛ فإنَّ الصدق إذا كان فرع الإستعمال ـ على ما ذكره ـ فمن المعلوم أنَّ الاستعمال فرع الإرادة من اللفظ ، والمفروض أنَّ ظاهر اللفظ غير مراد فهو غير مستعمَلٍ فيه ، فلا وجه للحكم بكونه كذباً إلا في نظر المخاطَب ، حيث يتخيل أنَّ المراد ظاهره، ولعلَّ هذا مراد المحقق القمِّي ﷫، لا أنَّه كذب واقعاً ، فهذا الكلام من هذا الفاضل إفراطٌ في مقابل التفريط السابق من اشتراط قصد التفهيم في

---

(١) في نسخة (د) : لا دخل لهما .

(٢) في نسخة (د) : لهما .

(٣) قد ذكر الشيخ الأعظم في مكاسبه من بحث التورية نظر الفاضل القمي ـ قوانين الأصول : ١ / ٤١٩ ـ من أنَّ المعتبر في اتصاف الخبر بالصدق والكذب هو ما يفهم من ظاهر الكلام لا ما هو المراد منه . المكاسب : ٢ / ١٨ .

الاستعمال .

ثمّ إنّه بعدما ذَكَرَ من أنَّ صدق التورية مبني على أمرٍ محالٍ ؛ وهو الكلام النفسي حاول توجيه[١] الأخبار الظاهرة في أنّها خارجة عن الكذب ، وهي عدَّة أخبار :

منها : ما عن مستطرفات السرائر[٢] عن كتاب ابن بكير قال : «**قلت لأبي عبداللّه عليه السلام الرجل يُستَأذن عليه يقول للجارية قولي ليس هو هٰهنا ؟ فقال لابأس ليس بكذب**» .

وتقريب الإستدلال : أنَّ الإمام عليه السلام نفى الكذب عن قولها ذلك ، وهذا يدلُّ على أنَّ المشار إليه بـ« هٰهنا » موضع خاص من البيت ، فيكون من التورية .

ومنها : ما عن الإحتجاج [٣] أنّه سئل الصادق عليه السلام عن قول اللّه تبارك وتعالى في قصة إبراهيم على نبيّنا وآله وعليه السلام ﴿**بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُم هَذَا فَاسئَلُوهُم إنْ كَانُوا يَنْطِقُون**﴾[٤] **قال : ما فعله كبيرهم وما كذب إبراهيم عليه السلام** ، قيل وكيف ذلك فقال: **إنّما قال إبراهيم ﴿إن كانوا ينطقون﴾ أي إن نطقوا فكبيرهم فعل ، وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً ، فما نطقوا وما كذب إبراهيم**».

وسئل عن قوله تعالى ﴿**أَيَّتُهَا العِيرُ إنَّكُم لسَارِقُون**﴾[٥] **قال : إنّهم سرقوا يوسف من أبيه ألاترى أنّهم قالوا ﴿نَفْقُدُ صُوَاعَ المَلِك﴾ ولم يقولوا سرقتم صواع الملك**» .

وسئل عليه السلام عن قول اللّه عزَّ وجلَّ حكايةً عن إبراهيم ﴿**إنِّي سَقِيم**﴾[٦] **قال : ما كان إبراهيم سقيماً، وما كذب ؛ إنّما عنى سقيماً في دينه أي مرتاداً**»[٧].

ودلالة هذا الخبر في كمال الوضوح .

ومنها : ما عن معاني الأخبار[٨] عن داود بن فرقد قال : «**سمعت أبا عبداللّه عليه السلام**

---

(١) في النسخة المعتمدة : توجيح ؛ والصواب ما ذكرناه لمناسبة الكلام .

(٢) مستطرفات السرائر : ٣ / ٦٣٢ ، الوسائل : ١٤ / باب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة ، حديث ٨ .

(٣) الإحتجاج : ٢ / ١٠٥ .

(٤) الأنبياء : ٦٣ .

(٥) يوسف : ٧٠ .

(٦) الصافات : ٨٩ .

(٧) الإحتجاج : ٢ / ١٠٥ .

(٨) معاني الأخبار : ١ / ١ ، الوسائل : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٢٧ .

يقول : أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا إنَّ الكلمة لتنصرف على وجوهٍ ، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب» ، ودلالة هذا الخبر أيضاً في تمام الوضوح .

قال الفاضل المذكور : أمَّا الخبر الأول فلا دلالة فيه ؛ لأنَّه ليس في الخبر إلا الحكم بنفي الكذب ، وهو محتمل لأن يكون نفياً لحكمه لا لموضوعه ، حتى يحتاج إلى التوجيه المذكور ، ويكون دليلاً على نفي كون التورية كذباً.

قلت : هذا التوجيه له وجهٌ ، وإن كان يمكن أن يقال إنَّ ظاهر اللفظ نفي الموضوع لا نفي الحكم ، لا أنَّ مثل هذه اللفظة كثيراً ما تستعمل في نفي الكمال والصحَّة والحكم ونحوها . . ، ففي المقام محتَمَلٌ للأخير .

قال : وأمَّا الخبر الثاني فيمكن أن يقال إنَّ التفاسير الواردة عن الإمام عليه السلام جملة منها من باب أنَّ الكلام كان محفوفاً بقرينةٍ حاليَّة آختفت على غير المخاطَبين فيُبَيِّن[1] الإمام عليه السلام المعنى الذي كان ظاهراً من اللفظ ، وإن لم يكن كذلك الآن من جهة خفاء القرينة ، ومن المعلوم أنَّ مثل هذا لا يُعدُّ من التورية .

وجملة منها من باب البطون ، وهي ليست من المستعمَل فيه لِلَّفظ حقيقةً فنقول: إنَّ تفسير الفقرة الأولى من باب الأول ؛ فالإمام عليه السلام بيَّن أنَّ الآية كانت ظاهرة في المعنى فاختفت القرينة ، وتفسير الفقرتين الأخيرتين من باب البطون ، ولا دخل له بباب التورية .

قلت : لا يخفى أنَّه لا يمكن حمل المقام على ما ذكره من خفاء القرينة الحاليَّة ، ولا على البطون ، وذلك لأنَّ المفروض أنَّ إبراهيم أراد إخفاء الأمر على أعدائه من الكفَّار فتكلم بهذا الكلام ، ومع وجود القرينة على المراد الواقعي لا يكون الأمر مختفياً ، وهو منافٍ لكونه في مقام التقيَّة ، وإن أراد أنَّ الآية حين صدورها كانت ظاهرةً في هذا المعنى عند المخاطبين ـ كما هو ظاهر كلامه ـ فمن الواضح كونه أجنبيَّاً عن السؤال والجواب في الخبر ، وهذا من الواضحات ، وكذا لا يمكن حمل البيان المذكور من الإمام عليه السلام على البطون ؛ لأنَّ يوسف عليه السلام أراد إخفاء الأمر على

---

(١) في نسخة (د) : فبيَّن .

أخوته ، فمع إظهاره لمراده من سرقة يوسف دون صواع الملك كيف يحصل غرضه؟ وكذا قوله تعالى ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾، وهذا ممَّا لا يحتاج إلى البيان .

وبالجملة الآيات إخبار عن القضايا السابقة الواقعة على هذه الكيفيَّات ، وهي بظاهرها كذب من النبي (ﷺ)[١] ، فأراد الإمام عليه السلام أن يُنزِّه كلامه عن الكذب فقال: إنَّ مراده كذا وكذا ، وهذا لا دخل له بالبطون ، ولا بإخفاء[٢] القرينة الحاليَّة على غير المخاطبين الموجودين في زمان نزول الآية ، فهذه التوجيهات نظير أصل المطلب كما هو واضح .

وقال : وأمَّا الأخير فمحمولٌ على أنَّ المراد أنَّ الإنسان يمكنه[٣] عدم الكذب بالعدول عن كلام إلى كلام آخر لا يكون كذباً ، فإذا سأله سائلٌ ولم يرد الجواب الواقعي فله أن يعدل عن الجواب إلى مطلب آخر .

قلت : وأنت خبيرٌ بما فيه ، وأنَّه مثل أصل المطلب في وضوح الفساد ؛ وذلك لأنَّ الخبر صريحٌ في أنَّ الكلام الصادر منَّا ينصرف إلى وجوهٍ ، وأنَّ الكلمة الواحدة الصادرة كذلك ، وبمضمون هذا الخبر أو قريب منه أخبار أخر :

منها: ما عن البصائر[٤] عن الأحول عن أبي عبدالله عليه السلام قال : **«أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا .. إنَّ كلامنا لينصرف إلى سبعين وجهاً»** .

ومنها: ما عنها[٥] أيضاً عن علي بن أبي حمزة قال : دخلت أنا وأبو بصير على أبي عبدالله عليه السلام فبينما نحن قعود إذ تكلَّم أبو عبدالله عليه السلام بحرف فقلت في نفسي هذا واللَّه حديثٌ لم أسمع مثله قط ، قال فنظر في وجهي ثمَّ قال : **«إنِّي أتكلَّم بالحرف الواحد لي فيه سبعون وجهاً إن شئتُ أخذتُ كذا وإن شئتُ أخذتُ كذا»** .

---

(١) أثبتناها من نسخة (د) .

(٢) في نسخة (د) : باختفاء .

(٣) جاءت العبارة في نسخة (د) هكذا : لا يمكنه عدم الكذب .

(٤) بصائر الدرجات : ٣٤٩ حديث ٦ ، معاني الأخبار : ١ / ١ ، وسائل الشيعة : ٢٧ / باب ٩ حديث ٢٧ .

(٥) أي عن بصائر الدرجات : ٣٤٩ حديث ٣ ، نقله عنه الكراجكي في الخرائج والجرائح : ٢ / ٧٦٢ ح ٨١ .

ومنها: ما عن معاني الأخبار[1] عن إبراهيم الكرخي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «**حديث تدريه خير من ألف حديث ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا، إنَّ الكلمة من كلامنا لتنصرف إلى سبعين وجهاً؛ لنا من جميع ذلك المخرج**».

ومنها: ما عن البصائر[2] أيضاً في حديث قال الإمام عليه السلام في آخره: «..**إنَّ له عندي سبعين وجهاً**».. إلى غير ذلك.

فانظر إلى صراحة هذه الأخبار في أنَّ الكلام الواحد الصادر منهم لهم محامل تبلغ السبعين، لا أنَّ لهم أن يعدلوا عن الجواب إلى مطلب آخر، وأنَّ لهم أن يتكلّموا بسبعين كلاماً، وهذا ممّا لا يحتاج إلى البيان.

هذا؛ ويمكن الاستدلال بهذه الأخبار أيضاً على عدم كون التورية كذباً، وإن لم يذكر فيها أنَّ ما أريد منها من المحامل ليس بكذب، وذلك لأنَّ من المعلوم أنَّ ظاهر الخبر الذي له محامل عديدة واحدة، فإرادة البقيَّة لا يكون إلا من قبيل التورية، والظاهر أنَّ المراد من السبعين إمكان إرادة كل واحدٍ منها، لا أنَّ الجميع مرادٌ فتدبّر!.

ثمَّ إنّه قال بعد هذه التوجيهات: إنّا نجيب عن الأخبار المذكورة ثانياً بأنَّ التمسك بأخبار الآحاد في المقام خارجٌ عن السداد.

وذلك لأنَّ المقصود إن كان إثبات الكلام النفسي بذلك من حيث إنَّ كون التورية صدقاً موقوفٌ على إثباته كما بيّنا، فهو غير جائزٍ؛ لأنّه إثبات لمسألة عقليَّة علميَّة[3] بخبر الواحد، مع أنَّ بطلانه معلومٌ؛ فلابدَّ من طرح الأخبار.

وإن كان المقصود إثبات كون التورية صدقاً فنقول: إنّه من المسائل اللغويَّة والمرجع فيها العرف واللغة، ولا يكون الخبر الواحد فيها حجَّة، وذلك لأنَّ المفروض أنَّ الحكم ـ وهو جواز الكذب عند الضرورة ـ معلوم، وإنّما الكلام في أنَّ

---

(١) معاني الأخبار: ٢ / حديث ٣.

(٢) لم نعثر على هذا اللفظ في البصائر، بل الموجود منه: إني لأتكلم على سبعين وجهاً لي في كلها المخرج.

(٣) الكلمة غير واضحة؛ ويحتمل كونها: عمليَّة. إلا أنَّ المناسب للمطلب وكما هو في نسخة (د): علميَّة.

التورية صدق حتى يجب العدول إليها للتحرز عن الكذب أو لا ، فيكون الإشكال في الموضوع ، وأنَّ التورية صدق أو لا ؛ فلا يجوز إثباته بخبر الواحد .

قلت : إنَّا لا نريد[١] إثبات الكلام النفسي بذلك ، إذ هو أجنبي عن التورية ـ كما عرفت ـ بل غرضنا إثبات أنَّ التورية صدق ، وأنَّها ليست محالاً ، ومن المعلوم أنَّ ذلك يثبت بخبر الواحد ، إذ هو وإن كان من الموضوعات إلا أنَّ الحكم الشرعي الكلي يتوقَّف عليه ، وهو وجوب العدول عن الكذب إليها، والموضوعات[٢] الخارجيَّة التي تكون من هذا القبيل تثبت بخبر الواحد ؛ مع أنَّ الحق أنَّ الخبر الواحد حجَّة في الموضوعات مطلقاً ، على ما بُيِّنَ في محلِّه ، مع أنَّ الأخبار في المقام مستفيضة ، بل يمكن دعوى كونها أكثر ممَّا ذكرنا ، يظهر ذلك لمن تتبع [.....][٣].

وممَّا يمكن الإستدلال به : قوله ﷺ لمَّا سأله بعض أهل العراق وقال : كم آية يقرأ في صلاة الزوال ؟ فقال ﷺ: «**ثمانين**»، ولم يعد السائل فقال ﷺ : «**هذا يظنُّ أنَّه من أهل الإدراك**»، فقيل : ما أردتَ بذلك ؟ وما هذه الآيات ؟ فقال ﷺ: «**أردتُ منها ما يقرأ في نافلة الزوال ، فإنَّ الحمد والتوحيد لا يزيدان على عشر آيات**[٤]**، ونافلة الزوال ثمان ركعات**»[٥].

وذكر الشيخ في الرسالة[٦] أنَّه ورد مستفيضاً أنَّه لا يجوز ردُّ الخبر ولو كان ممَّا يُنكَرُ[٧] ظاهره ، حتى إذا قال للَّليل إنَّه نهار والنهار إنَّه ليل[٨]، وعلَّل فيها بأنَّه يمكن أن يكون له محمل ، ولم يتفطَّن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر ، فهذه تدلُّ على جواز إرادة خلاف الظاهر من غير نصب قرينةٍ ، ومن المعلوم أنَّه من قبيل التورية

---

(١) في النسخة المعتمدة هكذا : نذير ؛ والصواب ما كتبناه .
(٢) في النسخة : الموضوعيات .
(٣) كلمتان غير واضحتين : ويحتمل أن تكونا: نافلة الزوال . ولا يوجد منهما أثر في نسختي (ب) و (د) .
(٤) في المصدر هكذا : فإنَّ الحمد سبع آيات وقل هو اللّه أحد ثلاث آيات فهذه عشر آيات .
(٥) الكافي : ٣ / ٣١٤ حديث ١٤ ، الوسائل : ٦ / الباب ١٣ من أبواب القراءة ، حديث ٣ .
(٦) فرائد الأصول : ٤ / ١٣٢ .
(٧) لا توجد كلمة «ينكر» في نسخة (د) .
(٨) بحار الأنوار : ٢ / ١٨٧ حديث ١٤ .

؛ فتدبَّر !.

(هذا؛ مع إنَّ أصل المطلب ـ بحمد اللَّه ـ من الواضحات ، هذا جَنَاي وجَنَاه[١] ؛ بلَّغني اللَّه وإيَّاه مُنَاي ومُنَاه ، وشكر اللَّه عَنَاي وعَنَاه[٢]، بحق محمد وآله الطاهرين وحشرنا اللَّه معهم في يوم الدين)[٣].

الأمر الثالث:[لزوم تخالف الخبرين لتسويغ التقيَّة]

لا إشكال في أنَّه يعتبر في الحمل على التقيَّة في مقام ترجيح أحد الخبرين على الآخر كون أحدهما موافقاً لهم ، والآخر مخالفاً ، وإلاَّ فمع موافقتهما أو مخالفتهما لا يمكن الترجيح إلا بما سيجيء من موافقة ميل الحُكَّام والقضاة في صورة موافقتهما لهم .

نعم ؛ يمكن الترجيح إذا عُلِمَ عدم صدور أحدهما تقيَّة ، وآحتمل ذلك في الآخر بناء على ما سيجيء من الأخبار من أنَّهم قد يُلقُّون الخلاف بين الشيعة ؛ لكنَّه حينئذٍ مبنيٌّ على التعدي عن المنصوصات ، فإنَّ ما ذكرنا ليس من المنصوص كما هو واضحٌ ، وكذا يمكن الترجيح إذا عُلِم عدم وجود قولٍ بينهم موافق لأحد الخبرين ، واحتمل وجود قول بينهم موافق للآخر ، وربَّما يحكى عن صاحب الحدائق الحمل على التقيَّة في صورة مخالفتهما لهم أيضاً ، ويُورَدُ عليه بعدم معقوليَّة ذلك ، بل حكي عن بعض الأساطين[٤] أنَّه عدَّ هذا في جملة المطاعن على ما ذهب إليه [٥]، ولعلَّ النسبة المذكورة من جهة ما ذكره في مقدمات الحدائق ـ على ما حكي عنه ـ

---

(١) الجَنْي والجنى ؛ ما يحصله الشخص من ثمر ونتاج لما سبق منه الترتيب له من قول أو فعل أو غرس لشجر ، ومنه قوله تعالى ﴿وَجَنَى الجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾، فإذا أضيفت إلى الضمير توسطت الألف بينها والضمير، وهو شأن الكلمة المنتهية بِأَلِفٍ مقصورة كما في جنى وعنى وغنى ومنى و..و.. .

(٢) هاتان الكلمتان وكذا ما سبقهما ـ مناي ومناه ـ الكلام فيهما كما ذكرنا في جناي وجناه، والمراد بالعنى التعب .

(٣) ما بين القوسين هنا لا يوجد في نسخة (د) .

(٤) هو الوحيد البهبهاني كما سيأتي من المؤلف ذكره لاحقاً ، كما يحتمل إرادة الشيخ جعفر الكبير في رسالته الفروق بين المجتهدين والأخباريين .

(٥) المقصود من الضمير الشيخ يوسف البحراني صاحب الحدائق .

وفي الدُّرَر النجفيَّة من أنَّه لا يُشترط في الحمل على التقيَّة الموافقة لمذهب العامَّة، لما يظهر من الأخبار من أنَّهم عليهم السلام يُلقُون الخلاف بين الشيعة حقناً لدمائهم.

قال في الدُّرَر النجفيَّة(١): المشهور بين أصحابنا تخصيص الحمل على التقيَّة في الأخبار بوجود قائلٍ بين العامَّة بذلك، والذي يظهر لي من الأخبار خلاف ما هناك وهو أنَّهم يوقعون الإختلاف بين الشيعة وإن لم يكن ثَمَّة قولٍ للعامَّة، فمن الأخبار في ذلك ما رواه في الكافي(٢) في المُوثَّق عن زرارة عن أبي جعفرعليه السلام قال: سألته عن مسألة فأجابني فيها، ثمَّ جاء رجل آخر فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني ثمَّ جاء رجلٌ آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي، فلمَّا خرج الرجلان قلت: يابن رسول اللّهصلى الله عليه وآله: رجلان من العراق من شيعتكم قدما يسألان فأجبت كل واحدٍ منهما بغير ما أجبت به صاحبه؟ فقال: «**يا زرارة إنَّ هذا خيرٌ لنا ولكم، فلو اجتمعتم على أمرٍ لصدَّقكم الناس علينا، ولكان أقلَّ لبقائنا وبقائكم**، قال: ثمَّ قلت لأبي عبداللّهعليه السلام: شيعتكم لو حملتموهم على الأسنَّة أو على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين، قال فأجابني بمثل جواب أبيهعليه السلام».

أقول:(٣) آنظر إلى صراحة هذا الخبر واختلاف أجوبته عليه السلام في مسألة واحدة في مجلس واحدٍ، وتعجب زرارة، ولو كان الاختلاف إنَّما وقع لموافقة العامَّة لكفى، جواب واحد بما هم عليه يومئذٍ، ولما تعجَّب زرارة لعلمه بفتواهم عليهم السلام أحياناً بما يوافق العامَّة تقيَّة، وآنظر إلى صراحة جوابه عليه السلام في تعليل الاختلاف بما يؤيد ما قلناه من أنَّهم خالفوا بين الشيعة لئلا يصدقهم العامَّة عليهم، بل يكذبوهم في روايتهم ذلك عنهمعليهم السلام، ولعلَّ السرَّ في ذلك أنَّ الشيعة إذا خرجوا عنهم مختلفين كلٌّ ينقل عن إمامه خلاف ما ينقله الآخر يُستَخَفُّ بمذهبهم(٤) في نظر العامَّة وكذَّبوهم في نقلهم، ونسبوهم إلى الجهل وعدم الدين، وهانوا في نظرهم؛ بخلاف

(١) الدرر النجفيَّة: ٢ / ٣١١.
(٢) الكافي: ١ / ٦٥ حديث ٥.
(٣) في نسخة (د): أقول فيه.
(٤) في النُّسخ: يستخف به مذهبهم.

ما إذا اتفقت كلمتهم ، وتعاضدت مقالتهم ، فإنّهم يصدقونهم ويشتدُّ بغضهم لهم ولإمامهم ومذهبهم ، فيصير ذلك سبباً لثوران العداوة .

ومن ذلك أيضاً ما رواه الشيخ في التهذيب[١] في الصحيح ـ على الظاهر ـ عن سالم بن أبي خديجة عن أبي عبد اللّهعليه‌السلام قال : سأله انسان وأنا حاضر فقال ربّما دخلت المسجد وبعض أصحابنا يصلي العصر وبعضهم الظهر فقالعليه‌السلام : « **أنا أمرتهم بهذا ، لو صَلَّوْا على وقتٍ واحدٍ لعُرِفُوا فأُخِذُوا برقابهم**»، وهو أيضاً صريح في المطلوب ، إذ لا يخفى أنّه لا تطرق للحمل على موافقة العامّة ، لاتّفاقهم على التفريق بين وقتي الظهر والعصر ، وهو مواظبتهم على ذلك .

وما رواه في العدَّة[٢] عن الصادق عليه‌السلام أنّه سئل عن اختلاف أصحابنا في المواقيت فقالعليه‌السلام : «**أنا خالفتُ بينهم**».

وما رواه في الاحتجاج [٣] عن أبي عبداللّهعليه‌السلام قال : قلت له إنّه ليس شيء أشدَّ عليَّ من اختلاف أصحابنا قال : «**وذلك من قبلي** » .

وما رواه في معاني الأخبار[٤] عن أبي الحسن عليه‌السلام قال : «**اختلاف أصحابي لكم رحمة**»، وقال : «**إذا كان ذلك جمعتكم على أمر واحد**» ، وسئل عن اختلاف أصحابنا فقال عليه‌السلام : «**أنا فعلت ذلك بكم ولو اجتمعتم على أمر واحد لأخذوا برقابكم**» .

وما رواه في الكافي[٥] عن موسى بن أشيم قال : كنت عند أبي عبداللّهعليه‌السلام فسأله رجل عن آية من كتاب اللّه فأخبره بها، ثمَّ دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبر به الأول ، فدخلني من ذلك ما شاء اللّه..إلى أن قال : فبينما أنا كذلك إذ دخل عليه داخلٌ فسأله عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبرني ، وأخبر صاحبي وما أخبر سابقيه ، فسكنت نفسي وعلمت أنَّ ذلك منه تقيَّة ، ثمَّ آلتفت إليَّ

---

(١) تهذيب الأحكام : ٢ / ٢٥٢ حديث ١٠٠٠ .

(٢) العدة في أصول الفقه : ١ / ١٣ .

(٣) هذا الحديث مذكور في علل الشرائع ـ باب ١٣١ حديث ١٤ ـ ولم ينقله البحار إلا عن العلل فقط دون الإحتجاج ونحن كذلك لم نعثر عليه في الإحتجاج.

(٤) معاني الأخبار : ص ٣ .

(٥) الكافي : ١ / ٢٦٥ ـ ٢٦٦ حديث ٢ .

فقال لي : «يابن أشيم إنَّ ٱللَّه فوّض إلى سليمان بن داود فقال ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُن أَوْ أَمْسِكْ بِغَيرِ حِسَاب﴾(١)، وفوّض إلى نبيّه ﷺ فقال ﴿مَا أَتَاكُم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَانْتَهُو﴾(٢)، فما فوّض إلى رسول اللّه ﷺ فقد فوّض إلينا».

ولعلَّك بمضمون ذلك تعلم أنَّ الترجيح بين الأخبار بالتقيّة ـ بعد العرض على الكتاب العزيز ـ أقوى المرجّحات ، فإنَّ جُلَّ الاختلاف الواقع في الأخبار ، بل كلُّه عند التأمّل والتحقيق إنَّما نشأ من التقيّة، ومن هنا دخلت الشبهة على جمهور متأخري أصحابنا، فظنوا أنَّ هذا الاختلاف إنَّما نشأ من دسّ أخبار الكذب في أخبارنا فوضعوا الاصطلاح المشهور في تنويع الحديث إلى الأنواع الأربعة ، ليتميَّز به صحيحها عن سقيمها، وغثّها من سمينها، وأقوى شبهة فيما ذهبوا إليه شيئان :

أحدهما : رواية مخالف المذهب ، وظاهر الفسق ، والمشهور بالكذب ، ونحوهم.

وثانيهما : ما ورد عنهم من أنَّ لكلِّ رجلٍ منّا رجلٌ يكذب عليه .. وأمثال ذلك ، ولم يتفطنوا أنَّ هذه الأحاديث التي بأيدينا إنَّما وصلت إلينا بعد أن سهرت العيون في تصحيحها، وذابت في تنقيحها...

ثمَّ ذكر جملة من الأمارات على أنَّ هذه الأخبار منقَّحة عن الأخبار المكذوبة وخالية عن الأحاديث المدسوسة ، وشواهد كثيرة على أنَّ جُلَّها صادرة عن الإمام عليه السلام .

وظاهر كلامه ـ كماترى ـ يعطي ما نسب إليه ، خصوصاً بملاحظة قوله إنَّ الترجيح بين الأخبار بالتقيَّة أقوى المرجّحات ، إلا أنَّ التأمُّل في كلامه يقتضي أنَّ غرضه أنَّ الاختلاف في الأخبار ليس من جهة وجود الأخبار المكذوبة ، بل سرُّه التقيَّة ، لا أنَّه عند التعارض يُحمل على التقيَّة ، ولو مع عدم الموافقة للعامَّة ، وما ذكره من أنَّ الترجيح بالتقيَّة أقوى المرجِّحات ؛ مراده في صورة إمكان الترجيح ، وهو ما إذا وافق أحدهما لهم ، فغرضه أنَّه إذا كان الاختلاف في الغالب من جهة التقيَّة ففي صورة التعارض وإمكان حمل أحدهما على التقيَّة يحمل عليها، ويعمل بهذا المرجِّح دون

---

(١) سورة ص : ٣٩

(٢) سورة الحشر : ٧.

مثل الأعدليّة ونحوها من المرجِّحات الصدوريّة ؛ لأنَّ الأخبار جُلَّها صادرةٌ بملاحظة ما ذُكِرَ من الشواهد والأمارات .

هذا ؛ مع إنَّك عرفتَ أنَّه يمكن الترجيح بالحمل على التقيَّة إذا كانا موافقين أو مخالِفَين لهم ؛ مع العلم بعدم صدور أحدهما مُعيَّناً تقيَّةً ، واحتمالها في الآخر ، لكنَّه فرض نادر ، وكيف كان فالطعن عليه بما ذكر ليس في محلِّه ، والإنصاف دلالة الأخبار التي ذكرها على ما ذكره واضحة ، وإن كان يمكن الخدشة في بعضها .

فما يظهر من الشيخ في الرسالة[1] من عدم دلالتها على مدَّعاه ، وأنَّ الخوف يندفع بإظهار الموافقة مع الأعداء ، وأنَّ الإندفاع بمجرَّد رؤية الشيعة مختلفين وإن أمكن ؛ إلا أنَّه نادرٌ فلا يصار إليه في جلِّ الأخبار المختلفة ، مضافاً إلى مخالفته لظاهر قوله عليه السلام **«ما سمعتم منِّي يشبه قول الناس ففيه التقيَّة وما سمعتم منِّي لا يشبه قول الناس فلا تقيَّة فيه»**[2] **ليس في محلِّه** .

نعم ؛ هذا الخبر بظاهره مخالفٌ لما ذكره حيث إنَّه يدلُّ على عدم التقيَّة فيما لا يشبه قولهم ، لكن يمكن أن يُنزَّل على غير صورة التعارض والاختلاف ؛ فتأمَّل !

وكيف كان ؛ فدلالة تلك الأخبار تامَّةٌ ، وإن كانت معارَضة بهذا الخبر ، ثمَّ إنَّ الشيخ ذكر أنَّ العمدة في الاختلاف في الأخبار كثرة إرادة خلاف الظواهر ، إمَّا بقرائن متَّصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار ، أو نقلها بالمعنى ، أو منفصلة مختفية من جهة كونها حاليَّة معلومة للمخاطَبين ، أو مقاليَّة اختفت بالانطماس ، وإمَّا بغير القرينة ؛ لمصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقيَّة على ما اخترناه ـ من أنَّ التقيَّة على وجه التورية ـ أو غير التقيَّة من المصالح الأُخَر .

قلت : إنَّ الاختلاف الواقع في الأخبار له أسباب :

منها : من جهة موافقة العامَّة .

ومنها : التقيَّة لمجرَّد الاختلاف .

ومنها : ما ذكره الشيخ من إرادة خلاف الظواهر .

---

(١) فرئد الأصول : ٤ / ١٢٤ ، ١٢٩ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢٢ / الباب ٣ من أبواب الخلع ، حديث ٧ .

ومنها : وجود الأخبار المكذوبة والمدسوسة .

والإنصاف أنَّ الغالب فيه التقيَّة بأحد الوجهين ، والأخير أقلُّ من الجميع ؛ لما ذكره الأخباريون من الشواهد والأمارات على صدور الأخبار الموجودة في الكتب كلِّها أو جلِّها ، وأنَّها مهذَّبة مُنقَّحة ، وتظهر الثمرة في كون أيّها الغالب في قوّة الترجيح بمقتضاه .

ومن ذلك يظهر أنَّ الحمل على التقيَّة أقوى من المرجِّحات الصدوريَّة ، فليكن على ذكر منك .

ثمَّ إنَّ الشيخ أيَّد في الرسالة ما ذكره ـ من أنَّ عمدة الاختلاف في الأخبار كثرة إرادة خلاف الظواهر دون التقيَّة ـ بما ورد مستفيضاً من عدم جواز ردِّ الخبر ، وإن كان ممَّا يُنكَر ظاهره ، حتى إذا قال للنهار إنَّه ليل ولِلَّليل إنَّه نهار ، مُعلِّلاً ذلك بأنَّه يمكن أن يكون له محملٌ لم يتفطن السامع له ، فيكفر من حيث لا يشعر ، قال [(١)]: فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الأخبار المتنافية بظاهرها تقيَّة ، لم يكن في إنكار كونها من الإمام عليه السلام مفسدةً ، فضلاً عن كفر الرادّ .

وأقول : فيه نظرٌ :

أمَّا أولاً : فلأنَّ الظاهر أنَّ المراد من الإنكار ما يرجع إلى الإيراد على الإمام عليه السلام ، وإنكار إمامته ، لا مجرَّد إنكار كون الخبر منه عليه السلام إذا كان ظنيَّاً ، ومع كونه قطعي الصدور فلا يعقل إنكار كونه منه عليه السلام ، وعلى فرضه لا يوجب الكفر قطعاً [(٢)] ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المحمل هو التقيَّة أو إرادة خلاف الظاهر .

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ الراد إنَّما يردُّ الخبر بملاحظة ظاهره ، وبعبارة أخرى ينكر كون

---

(١) فرائد الأصول : ٤ / ١٣٠ .

(٢) في ذهابه لعدم الحكم بالكفر في صورة كون الخبر قطعي الصدور ، في حال ينكر كونه من الإمام تنظر واضح ؛ إذ أنَّ فيه رداً على الإمام في ما قاله أو فيما نقله عن جده رسول اللّه مع اعتقاده قطعيَّة صدوره عنه ، أو فيه ردٌّ لإمامة الإمام إذ ليس لها معنى إلا الإتباع فمع رده عليه أو عدم ترتيب الأثر على ما قاله بعنوان الإنكار فهو موصل لرتبة إنكار الضروري ، أو يرجع لإنكاره من الدين كما لا يخفى ! ثمَّ إنَّ الحكم بالكفر قد لا يراد به الكفر المقابل للإسلام ، بل الكفر ـ بلحاظ أنَّه مشكك ـ بمعنى كفران النعمة أو بمعنى الخروج عن دائرة الإيمان .

المضمون الظاهر من الخبر صادراً عن الإمام عليه السلام، ولا يتفاوت ـ في كون هذا متضمناً للمفسدة أو الكفر أو عدمه ـ بين أن يكون عدم إرادة الظاهر من جهة التقيّة في أصل الصدور، أو من جهة التأويل في الظهور.

فلنا أن نقول: لو كان عمدة التنافي إرادة خلاف الظواهر[١] لم يكن في إنكار كونه من الإمام عليه السلام مفسدة، وكيف كان؛ فظهر أنَّ الحقَّ ما ذكره صاحب الحدائق من أنَّ عمدة الاختلاف هي التقيّة، وأنّها لا تختص بصورة الموافقة للعامَّة، وإن كان الحمل عليها في مقام الترجيح لا يكون إلا مع موافقة أحد الخبرين لهم، وليس غرضه أنَّ الحمل عليها في مقام الترجيح لا يُشتَرَط بموافقة العامَّة، فلا وقع لما أورده عليه بعض الأساطين ـ وهو الوحيد البهبهاني على ما أشرنا إليه ـ بما مرَّ، بل لا وقع لسائر ما أورد على هذا الكلام؛ فراجع فوائده الجديدة[٢] حيث نقل كلامه وأورد عليه بأربعة إيرادات يطول الكلام بذكرها ودفعها.

الأمر الرابع: [كيفيَّة تحقق الموافقة والمخالفة للعامَّة]

موافقة العامَّة تارة تكون بملاحظة أقوالهم كما هو الظاهر من (قوله عليه السلام)[٣] **ترك ما وافقهم**، وقوله عليه السلام **«خذ ما خالف القوم ـ أو ـ العامَّة»**، وتارة يكون بملاحظة أخبارهم وإن لم تكن معمولاً بها بينهم، ويدلُّ على الترجيح بهذا الوجه بعض الأخبار المتقدمة، إذا لم يحمل على الغالب من موافقة عملهم، أو عمل بعضهم بمقتضى ذلك الخبر، وتارة تكون بملاحظة ميل حُكَّامهم ـ على ما يستفاد من المقبولة ـ، وتارة يكون بملاحظة مطابقة[٤] الخبر لقواعدهم أو شباهته لأقوالهم في كيفيَّة البيان، من اشتماله على وجهٍ استحساني أو قياسي أو نحو ذلك؛ على ما يستفاد من قوله عليه السلام **«ما سمعتم منّي.. إلى آخره»**، وهل يعتبر في الترجيح بالوجه الأول موافقة أقوال جميعهم أو يكفي البعض أو الأكثر بحيث يصدق الإستغراق العرفي وحينئذٍ[٥]؛

(١) في نسخة (د): الظاهر.
(٢) الفوائد الحائريَّة: ٣٥٤ ـ ٣٥٥.
(٣) أثبتناه من نسخة (د).
(٤) في نسخة (د): مضايقة.
(٥) في نسخة (د) بدل كلمة «وحينئذٍ» كتبت كلمة «وجوه». وهو الأنسب.

يظهر ممّا حكي عن المسالك موافقة أكثرهم على وجه يصدق الإستغراق العرفي ، وآختاره في الرسالة [(١)]، ويظهر من الوحيد البهبهاني [(٢)]كفاية موافقة البعض ، وهذا هو الأقوى [(٣)]؛ لأنّه الظاهر من قوله عليه السلام «**وآترك ما وافق القوم**» أو «**خذ بما خالف العامّة**» ، فإنَّ الظاهر أنَّ المراد موافقتهم في الجملة ؛ فلو كان أحد الخبرين موافقاً لبعضهم ، وكان الباقون ساكتين يصدق أنّه موافق لهم ، ولا يضر كون لفظ القوم أو العامّة ظاهراً في الجميع من حيث هو ؛ لأنَّ المنساق منهما في المقام ما ذكرنا ؛ خصوصاً بملاحظة قوله في المقبولة «قلت : - جعلت فداك - فإن وافقهما الخبران . . »، وفي المرفوعة «قلت: ربّما كانا موافقين لهم ، أو مخالفين . . » ، فإنّهما ظاهران في أنَّ الراوي فهم من الموافقة الأعم من موافقة البعض والكل .

ودعوى أنَّ المراد موافقة الخبرين معاً لهما ؛ فلا يكون شاهداً على إرادة موافقة البعض **بعيدة** ، إذ الظاهر أنَّ المراد أنَّ كلاًّ منهما موافقٌ لهم ؛ لا أنَّ المجموع من حيث المجموع كذلك ، والإنصاف أنَّ ظهور هذه الفقرة في كفاية البعض أقوى من ظهور الفقرة السابقة في اعتبار موافقة الكل ، فلا وجه لحملهما على صورة عدم هذا المرجح في شيء منهما، وتساويهما من هذه الجهة على ما ذكره في الرسالة ، فعلى فرض عدم ظهور الفقرة الأولى في إرادة الموافقة في الجملة ، وظهورها في موافقة الكل لابدَّ من رفع اليد عنه ، بقرينة الفقرة الثانية .

هذا ؛ مضافاً إلى ندرة اتفاق العامّة على مطلب ، ولو في عصر واحد ، بل ندرة اطّلاع الراوي على ذلك ؛ فضلاً عن غيره ممّن يجيء بعده في الأزمنة المتأخرة ، فيلزم ندرة المورد لهذه الأخبار المتكثّرة ، هذا مع أنّه يمكن أن يتمسك لما ذكر بما في رواية ابن أسباط [(٤)] من قول الرضا عليه السلام: «**أنت فقيه البلد واستفته في أمرك فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإنَّ الحقَّ فيه**» ، مع أنَّ الظاهر من قوله عليه السلام «**فإنَّ الرشد في**

---

(١) فرائد الأصول : ٤ / ١٣٤ .

(٢) الفوائد الحائريَّة : ٣٥٥ .

(٣) في نسخة (د) : الحق الأقوى .

(٤) عيون أخبار الرضا : ١ / ٢٧٥ .

خلافهم»(١) عدم وجود الحق في ما بينهم ؛ لأنّهم(٢) إذا اتفقوا على شيء يكون باطلاً، ويؤيده قوله عليه السلام «**ما أنتم واللّه على شيء ممّا هم فيه ، ولا هم على شيء ممّا أنتم فيه، فخالفوهم فإنّهم ليسوا من الحنيفيّة على شيء**»(٣)، إذ الظاهر منه عدم كون واحدٍ منهم على الحنيفيّة ، و لا فرق فيما ذكرنا ـ من كفاية موافقة البعض مع سكوت الباقين أو كونهم مخالفين لكلا الخبرين ـ بين كون الوجه هو التقيّة أو كون الرشد في خلافهم .

نعم ؛ بناء على الأول يعتبر موافقة الخبر لمذهب الموجودين في عصر الإمام عليه السلام ، أو المتقدمين على زمانه بحيث يحتمل التقيّة منهم ، فلا يكفي موافقته لمذهب من تأخّر عن زمان صدور الخبر ، والمدار على من كان في بلد الإمام عليه السلام ، أو بلد الراوي ، بل يعتبر أن يكون ممّن يُحتَمل التقيّة منه ، فمع العلم بعدم التقيّة(٤) من جهته لا يرجح الخبر المخالف له ، بل يمكن أن يقال : يعتبر الظن بذلك ، فلا يكفي مجرَّد الاحتمال ؛ لكن يدفعه إطلاق الأخبار .

وأمّا على الثاني : فيكفي موافقة الخبر لقول واحدٍ منهم ، ولو في هذه الأزمان من غير فرقٍ بين من كان في بلد الإمام عليه السلام أو غيره ، لأنَّ ذلك مقتضى إطلاق كون الرشد(والحق في خلافهم ، لكنَّ الإنصاف عدم كفاية قول واحد منهم في استكشاف كون الرشد في خلافه)(٥)، وإن كان هو مقتضى قوله عليه السلام «**أنت فيه البلد.. إلى آخره**» ، فلابدَّ من اعتبار البعض المعتدِّ به .

نعم ؛ لا تتفاوت الأمكنة والأزمنة ـ على ما ذكرنا ـ ولا يضرُّ كون الحكم هو التخيير قبل حدوث القول الموافق لأحد الخبرين ؛ لأنَّ حدوثه يكشف عن كون الحق من الأول في الخبر الآخر ، نعم يشكل الحال إذا انقلبت الموافقة والمخالفة ؛ لكن يمكن دفعه بأنَّ ذلك يكشف عن عدم كون المخالفة الأولى مُرَجِّحة في الواقع ؛ لمعارضتها

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ١٩ .
(٢) في نسخة (د): لا أنّهم .
(٣) وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٣٢ .
(٤) المقصود : عدم موجب التقيّة .
(٥) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د) .

بالمخالفة الثانية بالنسبة إلى الخبر الآخر، فترجيح(١) الخبر الأول كان ظاهرياً ما دائمياً، فهو نظير ما إذا ظنَّ أعدليَّة أحدهما، ثمَّ زال الظن؛ فتدبَّر!

هذا: ولو وافق كلٌّ من الخبرين بعضاً منهم، فيلاحظ ما كان مخالِفاً لميل قُضَاتِهم أو حُكَّامهم بمعنى مذهبهم، أو بمعنى عملهم، وإن كان مخالفاً لمذهبهم أو مع كون مذهبهم التخيير واختيارهم ما يوافق أحد الخبرين، ولابدَّ من احتمال كون الإمام عليه السلام اتّقى عنهم، أو الظن بذلك؛ بناء على كون الوجه هو التقيَّة، وعلى الوجه الآخر يعتبر ميل القضاة، وإن علم عدم التقيَّة منهم، ولا يضر كون الخبر الآخر موافقاً لغير القضاة، لأنَّ المدار حينئذٍ ميلُ القضاة؛ على ما استفيد من المقبولة.

ولعلَّ ذلك من جهة كون الغالب في أفعالهم وأقوالهم الفساد، بمعنى أنَّهم أقرب إليه من غيرهم، وإن كنَّا لا نعرف ذلك، فالاحتمال كافٍ على ما عرفت، نعم مع العلم بعدم الغلبة المذكورة - لو فرض - يشكل الترجيح، ومع عدم ما ذُكِرَ من ميل القضاة، أو كون أحدهما موافقاً لبعضهم والآخر لآخر فالمدار على ظنِّ التقيَّة بالنسبة إلى أحدهما، بملاحظة زمان الإمام عليه السلام وبلده وقضاة عصره وبلده، وأكثريَّة أحد الطرفين أو أقليَّته، أو نحو ذلك من أمارات التقيَّة، ويخرج عن النصوص ويكون من باب الترجيح بكل مزيَّة..

هذا: بناء على كون الوجه هو التقيَّة، وعلى الوجه الآخر يسقط هذا المرجِّح إلا أن يحصل الظن بالفساد بالنسبة إلى أحد الطرفين؛ لأكثريَّة أو غيرها.

وممَّا ذكرنا ظهرت ثمرة أخرى غير الثمرات المتقدمة بين الوجهين، وهي: ثبوت الترجيح بالمخالفة على الوجه الثاني، وهو كون الرشد في خلافهم؛ فيما إذا كان قول العامَّة متقدماً على زمان الإمام عليه السلام، بحيث عُلِم عدم اتقائه من جهته، أو متأخراً كذلك.. ونحو ذلك، وسقوطه على الوجه الأول، وسقوطه على الثاني في صورة اختلاف العامَّة، وكون الخبرين موافقين لهم، وثبوته على الوجه الأول في الجملة على ما عرفتَ.

---

(١) في نسخة (د): فيترجح.

ثمَّ لو علم موافقة أحد الخبرين لبعضهم ، وشُكَّ في موافقة الآخر لبعض آخر وعدمها، فالظاهر الترجيح ـ بناء على التعدي ـ بل وكذا لو ظُنَّ موافقة أحدهما وشكَّ في الآخر ، بل وكذا لو شكَّ في موافقة أحدهما وعُلِم عدمها في الآخر ، والظاهر عدم الفرق في ذلك كلِّه بين الوجهين ، ويمكن أن يستفاد بعض ذلك من قوله عليه السلام **«ائت فقيه البلد واستفته»**[١] حيث إنَّه يحتمل موافقة الخبر الآخر لفقيه بلد آخر .

فتحصَّل : أنَّ مخالفة الجميع أو الأكثر على وجه يكون القول الآخر ملحقاً بالمعدوم ، أو البعض مع سكوت الباقين ، أو البعض مع مخالفة الباقين لكلا الخبرين أو الحُكَّام والقضاة في صورة موافقتهما لهم . . مرجِّحة على الوجهين .

وأمَّا مع موافقتهما وعدم مخالفة أحدهما لميل الحكَّام والقضاة ، وكذا مع مخالفتهما لا ترجيح على الوجه الثاني ، وعلى الأول يرجَّح أحدهما إذا اقترنت مع الآخر أمارة نوعيَّة على التقيَّة ، بناء على التعدي عن المنصوصات ، ويظهر من الفصول[٢] الترجيح على الوجه الثاني أيضاً ، مع[٣] موافقتهما لهم إذا كان أحدهما موافقاً لمن يكون أشدهم عناداً لأهل الحق ، فإنَّ قوله أبعد عن الحق ، وأقرب إلى الباطل وهو مشكل .

بقي هنا شيء : وهو أنَّه إذا كان أحد الخبرين موافقاً لهم في بعض مضمونه ، أو بعض فقراته دون البعض الآخر يرجح الآخر عليه ، بالنسبة إلى تمام مضمونه أو فقراته إذا كانت المعارضة بين الجميع ، بناء على الوجه الأول ، لأنَّ التقيَّة في بعض المضمون أو الفقرات كافية في الحمل عليها ؛ فتأمَّل .

وعلى الوجه الثاني لا يرجح عليه إلا بالنسبة إلى ذلك المقدار ، لأنَّ الترجيح على هذا الوجه مضمونيٌّ يقتصر على مقدار المرجِّح ، وأمَّا إذا كانت المعارضة بين الخبر الآخر وبعض مضمون هذا الخبر فالبعض الآخر يُعمل به ، ولو كان موافقاً للعامَّة، فضلاً عن عدم كونه كذلك .

---

(١) عيون أخبار الرضا : ١ / ٢٧٥ .

(٢) الفصول الغرويَّة : ٤٢٧ .

(٣) لا توجد كلمة «مع» في نسخة (د) .

هذا ؛ ولو كان أحد الخبرين موافقاً لهم في بعض مضمونه أو فقراته ، مخالفاً لهم في البعض الآخر ؛ مع كون المعارضة بين الجميع ، فإن أمكن التفكيك يفكك فيؤخذ ببعض هذا وببعض ذاك ، وإلا فلا ترجيح لأحدهما على الآخر ، لكن يبعد التفكيك على الوجه الأول إذا كانت الموافقة والمخالفة بالنسبة إلى بعض المضمون ، فإنَّ اللفظ واحدٌ ، فهو إمَّا صادرٌ تقيَّة أو غيرها ؛ فتدبَّر ! .

الأمر الخامس : [الموافقة والمخالفة لا تلحظ في كل الأخبار المتعارضة]

إذا كانت المعارضة بين أخبار ثلاثة : كأن يدلَّ أحدها على الوجوب والآخر على الاستحباب ، والثالث على الحرمة مثلاً ، وكان أحدها موافقاً للعامَّة دون الآخَرَيْن فيطرح الموافق ، ويلاحظ التعارض بين الآخرين ، فيرجح أحدها[1] على الآخر إذا كان هناك مرجِّح ، وإلا فيحكم بالتخيير بينهما، وكذا الكلام بالنسبة إلى سائر المرجِّحات في الصورة المفروضة .

الأمر السادس : [أثر تنقيح جهة الصدور]

إذا علم كون أحد الخبرين ـ على فرض صدقه ـ صادراً على وجه التقيَّة ، وجب العمل بالآخر مطلقاً ، سواء كانا موافقين للعامَّة أو مخالفين ، أو مختلفين ، بناء على مذهب صاحب الحدائق من أنَّ التقيَّة قد تكون لمجرَّد إلقاء الخلاف ، وكذا إذا اقترن بأحد الخبرين أمارات التقيَّة بحيث خرج عن ظهور كونه لبيان حكم اللّٰه الواقعي ، فإنَّه يخرج عن الحجيَّة ويبقى الخبر الآخر حجَّة ، وسقوطه ليس لأجل المعارضة كما هو واضح .

وإذا عُلِم أنَّه ـ على فرض الصدور ـ صادر لا على وجه التقيَّة [2]، فيقدم على الخبر الآخر المحتمل للتقيَّة مطلقاً ، حتى في صورة كونه موافقاً للعامَّة ، والآخر مخالفاً ، بناء على كون الوجه في التقديم هو التقيَّة فقط ، وبناء على كون الوجه كون الرشد في خلافهم يقدم الآخر في هذه الصورة ، لإطلاق قوله عليه السلام «**خذ ما خالف القوم..**»[3]،

---

(١) في نسخة (د) : أحدهما .

(٢) في نسخة (د) : العقليَّة . وهو خطأ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي : حديث ٣٠ ، وفيه : خذوا .

ولا يعارضه احتمال التقيَّة فيه دون الأول ؛ لأنَّ الترجيح بهذا الاحتمال إمَّا للنص أو للقاعدة ، أمَّا النص فمختصٌّ بصورة كون محتمل التقيَّة موافقاً للعامَّة ، والآخر مخالفاً والمفروض في المقام العكس .

وأمَّا القاعدة ؛ فلأنَّ الظنَّ الحاصل من المخالفة أقوى من هذا الإحتمال ؛ فتأمَّل ! فإنَّ الترجيح بالمخالفة إنَّما هو من باب غلبة البطلان في أحكامهم ، وباحتمال التقيَّة أيضاً من باب غلبتها، فكلٌّ منهما ناشٍ من الغلبة ولا أقوائيَّة لأحدى الغلبتين ، فبناء على التعدي عن المنصوصات يحصل التعارض بين الوجهين ، نعم بناء على عدم التعدي يقدم الخبر المخالِف ؛ لما مرَّ من إطلاق النص .

الأمر السابع : [لو دار الأمر بين التقيَّة والمعنى التأويلي أو المجاز]

قد أشرنا سابقاً إلى أنَّ الخبر الصادر تقيَّةً أو المحمول عليها ، سواء كان له معارض أو لا ؛ لا يؤخذ بمعناه التأويلي ، وإن كان قريباً بل متعيَّناً ، وقلنا بوجوب التورية إلا أن تكون التقيَّة في إلقاء الظهور لا في أصل الصدور ، فما حكاه في الجواهر(١) عن بعض مشايخه من أنَّ الخبر إذا صدر تقيَّةً في وجوب أو تحريم يحمل على إرادة الندب أو الكراهة لا وجه له ، لا لما ذكره في الجواهر من أنَّ الأصل الحقيقة ؛ وذلك لأنَّ أصالة الحقيقة إنَّما تنفع إذا أمكن الأخذ بها ، وفي المقام لا يمكن ؛ لأنَّ المفروض صدوره تقيَّة فلا يؤخذ بظاهره ، مع أنَّه مبنيٌّ على عدم احتمال التورية ، وهي محتملة إن لم نقل بوجوبها ، بل لما عرفت من أنَّ الصدور إذا كان عن تقيَّةٍ فلا دليل على إرادة المعنى المجازي الذي يكون حكماً شرعيَّاً ، لاحتمال عدم مجازٍ يطابق الحكم الشرعي ، أو كون الحكم الشرعي مطابقاً للمجاز البعيد .

نعم ؛ هٰهنا كلامٌ وهو : إنَّه لو دار الأمر بين الحمل على التقيَّة وبين الحمل على المعنى المجازي كالاستحباب والكراهة فيما ظاهره الوجوب أو الحرمة ، بعد العلم بعدم إرادة الظاهر ؛ فهل يحمل على التقيَّة أو المجاز ؟ وجهان : أقواهما الثاني ؛ لأنَّه مقتضى كون الأصل في الدليل الإعمال(٢)، مع أنَّ الأصل عدم وجود سبب التقيَّة

---

(١) جواهر الكلام : ١٢ / ٩ .

(٢) إذ أنَّ إرادة التقيَّة منه يعني عدم إرادة الحكم الواقعي فيعني عدم الإعمال له .

والأصل إرادة[١] بيان الحكم الواقعي ؛ لأنَّ الظاهر من حال المتكلِّم ذلك ، وهذا الأصل غير أصالة الحقيقة المقطوع بعدم إرادتها بالفرض ، كما لا يخفى .

مضافاً إلى إمكان دعوى أشيعيَّة[٢] المجاز من التقيَّة في الأخبار ؛ بل يمكن أن يُقال : إنَّه إذا كان ذلك في الخبرين المتعارضين فهو راجع إلى الجمع الدلالي المقدَّم على الرجوع إلى المرجِّحات ، وإن كان يمكن منعه ؛ لأنَّ مجرَّد العلم بعدم إرادة الظاهر لا يخرج الخبرين عن التعارض الذي هو ملاك الجمع الدلالي ، إذ المسلَّم منه ما إذا كان أحد الخبرين نصّاً أو أظهر من حيث هو ، والآخر ظاهراً كذلك ، لا بملاحظة حصول العلم من الخارج بعدم إرادة ظاهره على أنَّه حكم اللّٰه الواقعي ، كما هو المفروض .

وعلى ما ذكرنا فمورد الترجيح بمخالفة العامَّة ، والحمل على التقيَّة إنَّما هو فيما لم يعلم عدم إرادة الظاهر من الخبر الموافق ، بأن يكون كلٌّ من الخبرين محتمل التأويل والعدم ، وزيادة[٣] احتمال التقيَّة في الخبر الموافق ، والمقام ليس كذلك ، لا لعدم احتمال التأويل في المخالِف ؛ لأنَّه أيضاً محتمل له في حدٍّ نفسه ؛ بل للعلم بعدم إرادة الظاهر في الموافق ، فتعين[٤] التأويل فيه ، أو حمله على التقيَّة ، فيبقى الخبر الآخر لا مانع من الأخذ بظاهره ، وهذا بخلاف ما إذا لم يعلم عدم إرادة ظاهره ، فإنَّه لا يتعيَّن فيه طرح الظاهر ، ليبقى الآخر بلا معارض ، فيجب إعمال المرجِّحات فتدبَّر.

الأمر الثامن : [هل يشترط شذوذ الخبر الموافق في الترجيح بمخالفة العامَّة]

حكي عن المفيد ﷺ أنَّ الترجيح بمخالفة العامَّة إنَّما يكون إذا كان الخبر الموافق شاذاً والمخالف معمولاً به عليه[٥] بين الأصحاب ، وهذا الكلام بظاهره مختلُّ النظام ، إذ لو أريد من الشاذّ ما لا يكون بالغاً حدَّ الحجيَّة بأن يكون موهوناً بإعراض

---

(١) لا توجد كلمة «إرادة» في نسخة (د) .
(٢) المراد أنَّ إرادة المجاز أكثر شيوعاً في الأخبار من التقيَّة .
(٣) في نسخة (د) : وزاد .
(٤) في نسخة (د) : فيتعين .
(٥) هكذا في النسخة ؛ والظاهر زيادة « عليه » .

الأصحاب ، فهو خارج عن باب التعارض والترجيح ، وإن أُريد منه ما يكون حجَّة من حيث هو ؛ لكن كان الخبر الآخر مشهوراً دونه ؛ فهو راجع إلى الترجيح بالشهرة والشذوذ ، و لا دخل له بالترجيح بمخالفة العامَّة ، نعم يمكن أن يكون مراده أنّه يشترط في الترجيح بمخالفة العامّة كون الخبر المخالف معمولاً به بين الأصحاب بأن يكون موافقاً للشهرة الفتوائيَّة ، وكون الموافق شاذاً بمعنى كونه على خلاف المشهور ، وعلى هذا فلا يخرج عن المقام ؛ إلا أنَّ هذا الإشتراط مخالفٌ لإطلاق الأخبار ، مع أنّه مخالف لما حكي عنه من منع الترجيح بمخالفة العامَّة ، وتأويل الأخبار الدالَّة عليه بما هو خارج عن المقام ، ولابدَّ من الرجوع إلى كلامه ؛ فلعلَّ في النقل خَلَلاً .

فصل : في المرجّحات المضمونيّة ؛ وهي قسمان :

الأول : ما يكون غير معتبر بنفسه ؛ أي مع قطع النظر عن الخبرين .

الثاني: ما يكون معتبراً بنفسه بحيث لو لم يكن خبرٌ كان هو المرجع .

أمّا القسم الأول ؛ فهو إمّا داخلي أو خارجي ، والداخلي : إمّا منصوص أو غيره ، والخارجي إمّا لم يُنْهَ عن العمل به بالخصوص ، أو نُهِيَ عنه كالقياس ، أمّا الداخلي المنصوص فكالأفقهيّة وشهرة الرواية ومخالفة العامّة ـ بناء على كون الوجه في الترجيح كون الرشد في خلافهم ـ وغير المنصوص كالنقل باللفظ على وجه ، والأكثريّة على وجه .

وأمّا الخارجي الغير المنهي عنه بالخصوص فكالشهرة الفتوائيّة والإجماع المنقول ، أو اللاخلاف[1] وظهور الاجماع ، والإستقراء ، والأولويّة ، والخبر الضعيف ، بل مطلق الظن الفعلي ، والمراد بشهرة الرواية أن يكون الخبر مشهوراً في جميع الطبقات أو بعضها، بأن يكون الراوي عن الإمام عليه السلام أو عن بعض الرواة متعدداً بالغاً حدَّ الشهرة ، سواء علم عملهم به أو علم عدمه أو شكّ في عملهم به أو بخلافه ، ويحتمل أن يكون المراد به كونه معروفاً بين الكل ، بأن يكون جميع الأصحاب ناقلين له حتى راوي الشاذ أيضاً ، ولا يضرُّ كونه متواتراً في الطبقة الأولى أو بعض الطبقات اللاحقة ؛ على الوجهين في معنى الشهرة .

والمراد من الأصحاب أعمّ من رواة الحديث والعلماء الموجودين في الأعصار المتأخرة ، أو المراد من قوله عليه السلام «**أصحابك الشيعة** . .» لا الموجودين في عصر الإمام عليه السلام المروي عنه هذا الحديث ، ولا مطلق الرواة ، فيكفي في كون الخبر مشهوراً نقل العلماء له في كتبهم الإستدلاليّة إذا كانوا عاملين به ، وأمّا مع عدم عملهم به فلا ؛ خصوصاً إذا وصفوه بالشذوذ .

نعم ؛ لا يبعد صدق الشهرة إذا ذكروه وأجابوا عنه بالتأويل في ظاهره ، وأمّا مجرَّد

---

(١) هكذا في النسخة المعتمدة ؛ ولعل المقصود: حكاية الإجماع بنحو نفي الخلاف ، وفي نسخة (د) : والإخلال .

عمل مشهور الرواة أو العلماء على طبق أحد الخبرين من دون آستنادٍ إليه فلا يوجب كونه مشهور الرواية .

وعلى هذا فلا تكون الشهرة الفتوائيَّة المجرَّدة من المرجِّحات المنصوصة ، وربَّما تجعل منها بدعوى أنَّ قوله عليه السلام «**خذ بما اشتهر بين أصحابك..**» تعليقٌ للحكم على وصف الإشتهار المُشعِر بالعليَّة [١]، فيستفاد منه كفاية مطلق الشهرة في الترجيح ، وهذه الدعوى ضعيفةٌ كدعوى أنَّها داخلة في قوله عليه السلام «**فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه..**» بعد كون المراد من المجمع عليه : المشهور[٢] ؛ بقرينة قوله عليه السلام «**ما اشتهر..**»، وبقرينة قوله «**قلت يا سيدي إذا كان الخبران معاً مشهورين..**» ، إذ فيه أنَّ الظاهر أنَّ المراد الخبر المُجمَع عليه لا مطلق المجمع عليه ، وإلا أفاد حجيَّة الشهرة المجرَّدة عن الخبر ؛ مع إنَّه يمكن أن يكون المراد من المجمع عليه ظاهره ، ولا ينافيه فرض الشهرة في الخبرين معاً ، لإمكان كون كل من الخبرين مجمعاً على نقله .

لكنَّ الإنصاف أنَّ المراد أعمّ من المشهور والمجمع عليه ؛ لأنَّ المراد من المشهور الواضح المعروف ، وهو يصدق بنقل جُلِّ الأصحاب له ، ولا يلزم فيه نقل كلِّهم له فالأولى ما ذكرناه أولاً من أنَّ المراد من المُجمَع عليه الخبر المشهور لا كلُّ مشهورٍ كيف ؟ ولو كان كذلك يلزم منه بُعد كون المراد من نفي الريب نفيه بالإضافة إلى حجيَّة كلِّ شيء لا ريب فيه بالنسبة إلى ما فيه ريب ، فإذا كان في المسألة قولان أحدهما أبعد عن الريب من الآخر بجهة من الجهات ، يجب البناء عليه بمقتضى عموم العلَّة ، وإن لم تكن شهرة فتوائيَّة أيضاً ، مع أنَّه لا يلتزم به أحدٌ ، فبناء على التعدي عن مورد العلَّة ـ كما هو المختار ـ لا يمكن إرادة مطلق المشهور من المجمع عليه ، وهذا بخلاف ما لو أريد خصوص خبرٍ كذلك ، فمقتضى التعدي حجيَّة كل خبرٍ يكون أبعد من الريب بالإضافة إلى الآخر ، ولا إشكال فيه .

---

(١) قد يقال : إنَّ تعليق الحكم على وصف وإن كان يشعر بالعليَّة ولكنَّ العمدة تحقق الظهور فما لم يصل إلى درجة الظهور فلا اعتبار به ، نعم لو كان الوصف مذكوراً في مقام التحديد استفيد منه المفهوم ، فافهم .

(٢) كما اختاره الوحيد في فوائده : الفائدة ٢١ ، ص ٢١٩ .

هذا؛ مع أنّه لو أريد من المُجمَع عليه المشهور بالمعنى الأعم من الروايتي والفتوائي فيكون دالاً على حجيّة الشهرة الفتوائيّة من حيث هي، لا في مقام الترجيح إلا بملاحظة التعدي عن المنصوصات، حيث إنّه يصير من قبيل معاضدة أحد الخبرين بدليلٍ معتبر آخر وهو الشهرة، والمقصود إثبات دلالة الخبر مع قطع النظر عن التعدي المستفاد منه على الترجيح بالشهرة الفتوائيّة، كما يدلُّ على الترجيح بشهرة الرواية، وعلى التقدير المذكور ليس كذلك، فهو نظير ما قيل من أنَّ المراد بقوله عليه السلام «**خذ بما اشتهر..**» أعم من الشهرة المجرَّدة والمقرونة بالخبر، فإنّه أيضاً لا يقتضي كون الترجيح بالشهرة الفتوائيّة منصوصاً، والحاصل أنَّ دلالة الخبر على حجيَّة الشهرة غير دلالته على الترجيح بها، والمقصود إثبات الثاني بمنطوق الخبر وعلى التقديرين المذكورين لا دلالة للخبر عليه، نعم بناء على التعدي من حيث إنَّ المستفاد منه الترجيح بكل ما يكون أبعد عن الريب يثبت ذلك؛ لكن لا حاجة معه إلى دعوى كون الموصول أعمّ [١]، أو كون المراد من المجمع عليه الأعم، بل مع إرادة خصوص الخبر المشهور روايته أيضاً كذلك، بمقتضى المفهوم؛ فتدبَّر!.

فظهر ضعف التمسك لكون الترجيح بالشهرة الفتوائيَّة من المنصوصات [٢] بالوجوه المذكورة؛ من إشعار التعليق بالوصف بالعليَّة، ومن عموم الموصول للشهرتين، ومن عموم اللفظ المُجمع عليه لهما، ومثلها في الضعف ما قد قيل من أنَّ قوله عليه السلام «**خذ بما اشتهر..**» مجملٌ، إذ لا يعلم أنَّ المراد ما اشتهر روايته أو ما اشتهر العمل به، فلابدَّ من متعلّق، وحذف المتعلّق مع عدم أظهريَّته في بعض الأفراد يقتضي العموم، فالمراد خبر آشتهرت روايته، أو خبر اشتهر العمل به، بأن يكون عمل المشهور على طبقه، وإن لم يكن باستنادٍ منهم إليه [٣]، فالمراد من الموصول

---

(١) في نسخة (د) : أعم منها .

(٢) المقصود أنّه ظهر لنا ضعف كون الشهرة الفتوائيَّة من المرجّحات المنصوص عليها بالتمسك بالوجوه المذكورة سابقاً، إذ قد أثبتنا أنّها ليست منها من تلك الوجوه، وهذا لا يفهم منه نفي أصل مرجحيَّة الشهرة الفتوائيَّة بوجوه أخرى .

(٣) فيكون المراد الشهرة العمليَّة لا الإستناديَّة بناء على الفرق بينهما مصداقاً ولو بنحو الموجبة الجزيئة .

وإن كان خصوص الخبر إلا أنّه أعمّ من القسمين ، وحمله على إرادة خبر يكون مشهور الرواية والعمل معاً بعيدٌ (١).

ووجه الضعف أنَّ الإجمال ممنوع ، ولا يحتاج إلى متعلَّق ، بل المراد خبرٌ يكون نفسه مشهوراً ، وهو لا يصدق إلا إذا كان مشهور الرواية ، سواء كان مع العمل أو مجرَّداً عن العمل ، فالضمير في قوله «**اشتهر**..» راجع إلى نفس الموصول ، والتقدير لا دليل عليه ، فتحصَّل أنَّ المرجِّح المضموني المنصوص بالخصوص منحصرٌ في الأفقهيَّة وشهرة الرواية .

بقي هنا شيء لابأس بالإشارة إليه وإن كان خارجاً عن المقام ، وهو أنّه قيل : ما يستفاد من المقبولة كون الشهرة الفتوائيَّة صالحة لجبر الخبر الضعيف ، وأنّها دالَّة على حجيَّة الخبر الضعيف المجبور بها ، وإن لم تكن هي بنفسها حجَّة ؛ وذلك لأنَّ قوله «**خذ بما اشتهر**..» أعمّ من الخبر الذي له معارض والخبر الذي لا معارض له ، وعلى فرض إرادة الأول ـ لأنَّ الموصول يُحمل على العموم حيث لا عهد ، وهو موجود ؛ لأنَّ الكلام في تعارض الخبرين ـ نقول : إنَّ قوله «**فإنَّ المجمع عليه**» أعم من الأمرين ، ولا يمكن حمله على خصوص صورة المعارضة ، وإلا لزم لغويَّة التعليل أو كونه تأكيداً لما عُلِم أولاً من قوله عليه‌السلام «**خذ بما اشتهر**..» حيث استفيد منه وجوب الأخذ بالمشهور من المتعارضين ؛ فيجب أن يكون المراد من التعليل أعمّ منه ومن غير المعارض ، فإنَّ ذكر العلَّة بعد ذكر حكم المعلول لابدَّ أن يكون توطئة لإعطاء الكليَّة ، وأيضاً العلَّة في مقام الاستدلال ، وهو قاضٍ بالتعدي عن مورد الاستدلال إلى ما يكون من سنخه، وهو الخبر المشهور الخالي عن المعارِض ، وإلا فيكون الاستدلال خالياً عن الفائدة .

ودعوى أنَّ لازم هذا حجيَّة الشهرة المجرَّدة أيضاً ؛ لأنّها داخلة في عموم قوله عليه‌السلام «**فإنَّ المجمع عليه**» ـ بعد عدم تخصيصه بالمورد وهو الخبر الذي له معارض ـ

(١) لعل وجه البعد تحقق التفكيك بين شهرة الرواية دون العمل كثيراً ، فيندر أن يكون خبرٌ مشتهر الرواية والعمل معاً ، وبالتالي لا موجب لحمل الخبر على مراد بعيد ونادر ، أو أنَّ جهة البعد فيه لزوم استعمال اللفظ في معنيين للشهرة متخالفين في آن واحد .

مدفوعةٌ بأنَّ مقتضى العهد الذكري تخصيصه بخصوص[١] المتعارضين ؛ إلا أنّا عمَّمناه إلى الخبر الغير المعارض ؛ صوناً للاستدلال عن اللغويَّة ، وهذا المقدار يكفي للخروج عنها ، فلا حاجة إلى الحكم بإرادة مطلق المشهور ، وإن لم يكن معه خبر .

فإن قلت : مقتضى القاعدة عدم كون المورد مُخصِّصاً ؛ فلابدَّ من الأخذ بعموم قوله «**فإنَّ المجمع عليه**» والحكم بأنَّ الشهرة حجَّة بعد إرادتها من لفظ المجمع عليه.

قلت : هذه القاعدة مشروطة بشرطين :

أحدهما: كون الجواب ممَّا يصح الابتداء به ؛ بأن لا يكون مرتبطاً بالسؤال ،كما في قوله : ماء البئر واسعٌ ، بعد السؤال عن بئر الصاعة ، فإنَّ هذا الجواب ممَّا يمكن أن يكون كلاماً مستقلاً .

والثاني : أن يكون عموم الجواب وضعيًّاً لا حكميًّاً يضره احتمال العهد ، وفي المقام نقول : إنَّ كلا الشرطين مفقودٌ ، إذ بملاحظة الفاء الرابطة لا يمكن أن يكون قوله ﷺ «**فإنَّ المجمع عليه**» كلاماً مستقلاً ، وأيضاً عموم المفرد المحلّى باللام ليس وضعيًّاً ، بل من باب الحكمة [٢]، فيضرُّه احتمال العهد وهو الخبر المشهور .

ومن ذلك يظهر أنّه لا يمكن الأخذ بعموم قوله ﷺ «**خذ بما اشتهر..**» فإنَّ عموم الموصول أيضاً ليس وضعيًّاً ، فيضره احتمال العهد .

أقول : هذا الكلام مختل النظام :

أمَّا أولاً : فلأنَّ مورد المقبولة الخبران المعتبران في حدِّ نفسهما، بحيث لا مانع لهما إلا المعارضة ، فالخبر الغير المعتبر غير داخل فيها سواء كان له معارض أو لا ، فقوله ﷺ «**خذ بما اشتهر..**» وارد على ما ذكر من الخبر المعتبر المعارض بمثله كما هو واضح ، ولا يمكن إرادة الخبر الغير المعارَض منه ـ سواء كان معتبراً أو لا ـ لقوله «**ودع الشاذ النادر..**» إذ المراد بالشاذ النادر المعارِض الشاذ لا مطلقه ، وإلا لزم ترك

---

(١) في نسخة (د) : بحصول .

(٢) أي من باب مقدمات الحكمة ؛ وهذا مبنى في المسألة ولعل الوجه فيه تعدد دلالة اللام اللاحقة للفظ المفرد ، فتعيين إرادة العموم بمجرد الوضع غير تام ، بل لابدَّ من انضمام مقدمات الحكمة ، بل لا موجب للإستناد للوضع مع تماميَّة مقدمات الحكمة ، وخلاصة مراده أنَّ دلالة المفرد المحلى باللام على العموم ليست بالوضع .

العمل بالخبر الشاذ وإن لم يكن معارَضاً بغيره ؛ وليس كذلك قطعاً .

وأمّا قوله عليه السلام «**فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه**» فهو وإن كان قابلاً لإرادة مطلق المشهور منه ، سواء كان مع الخبر أو لا معه ، وسواء كان الخبر معارضاً أو لا ، وسواء كان معتبراً أو لا ، إلا أنّه يتعيَّن في المقام إرادة الخبر المعتبر المعارَض بمثله ، كما هو مورد الرواية ؛ وذلك لأنَّ غيره لا يكون ممَّا **لا ريب فيه** سواء أريد منه نفي الريب من جميع الجهات ، أو نفي الريب بالنسبة .

أمّا الأول فواضحٌ ، مع أنّه غير مراد جزماً ، وأمّا الثاني فلأنَّ الشهرة المجرَّدة أو الخبر الغير المعتبر الموافق لها لا يصدق عليهما عدم الريب النسبي ، إذ ليس لهما طرف آخر حتى يقال إنّه لا ريب فيه بالنسبة إلى ذلك الطرف .

فإن قلت : الطرف الآخر القول الشاذ المقابل للمشهور ، والاحتمال الموجود في مقابل الخبر الغير المعتبر أو الخبر الآخر الغير المعتبر في مقابل هذا الخبر الموافق للمشهور .

قلت : نمنع عدم الريب بالنسبة إلى ما ذُكِرَ أيضاً ؛ لأنّه لا يتعيَّن الأخذ بالمشهور أو بالطرف المقابل ، بمعنى أنّه ليس الأمر دائراً بينهما ، بل يمكن الطرح والرجوع إلى الأصول العمليّة ، بل مقابل الأخذ بالمشهور في الحقيقة هو الأصل العملي وليس هو ممَّا لا ريب فيه بالنسبة إليه ، بل الأمر بالعكس ، وهذا بخلاف الخبر المعتبر المشهور والمعارَض بمثله ، فإنّه ممَّا لا ريب فيه بالنسبة إليه بل[1] بعد كون الأمر دائراً بينهما كما هو المفروض ؛ لأنّه لولا الترجيح يحكم بالتخيير ؛ مع أنّه على التقدير المذكور يلزم الأخذ بكلِّ احتمالٍ يكون ممَّا لا ريب فيه بالنسبة إلى احتمال آخر ، وإن احتمل كون الحق في ثالث ، مع أنّه ليس كذلك قطعاً .

والحاصل : أنَّ مفاد التعليل وجوب الأخذ بكل ما لا ريب فيه بالنسبة إلى الطرف المقابل ، مع انحصار الأمر فيهما ، والخبران المعتبران المتعارضان من هذا القبيل بخلاف الخبر الضعيف ؛ فإنَّ مقابله الأصل ، وليس هو ممَّا لا ريب فيه بالنسبة إليه

---

(١) لا توجد كلمة « بل » في نسخة (د) .

ولا يكفيه كونه ممَّا لا ريب فيه بالنسبة إلى أحد الاحتمالات الأخر ، وكذا الشهرة المجرَّدة .

نعم ؛ لو حمل نفي الريب على التعبُّد بأن يكون إنشاءاً من الإمام عليه السلام بعدم الريب بأن يكون حاصل المعنى أنَّه يجب الأخذ بالمُجمَعِ عليه فإنِّي جعلته حجَّة ، أمكن إرادة الشهرة والخبر الضعيف الموافق لها ، لكن من المعلوم أنَّ هذا بعيدٌ عن ظاهر التعليل ، فإنَّه إحالة على ما هو المعلوم (خارجاً)[1] ؛ لا أنَّه إنشاء لعدم الريب كما لا يخفى ! فتبيَّن أنَّه لا يمكن شمول عموم التعليل للخبر الضعيف أو للشهرة المجرَّدة ، وإلا فعلى فرض الإمكان لا حاجة إلى ما ذكره من اللغويَّة ؛ إذ سرُّ الأخذ بعموم التعليل ليس هو الخروج عن اللغويَّة ، بل الظهور العرفي كما هو واضح ، مع أنَّ لزوم اللغويَّة على فرض عدم شمول الخبر الضعيف ممنوعٌ ، فإنَّه يكفي في ذلك كون مقتضى التعليل الترجيح بكلِ احتمالٍ يكون معه أحد الخبرين أبعد عن الريب أو أقرب إليه ، ولو كان غير الشهرة ، فلو لم يذكر التعليل لم يدلَّ إلا على الترجيح بالشهرة ، ومع ذكره يُستَفَادُ منه الترجيح بمطلق عدم الريب النسبي من أي جهة كان ، كما هو واضحٌ .

وأيضاً مورد الخبر خصوص الخبرين الواردين في الدَّيْنِ والميراث ، ويستفاد من التعليل التعدي إلى كل خبرين متعارضين : أحدهما مشهورٌ والآخر شاذٌ ، فتأمل ! مع أنَّا نمنع لزوم كون التعليل مفيداً لأزيد ممَّا استُفِيدَ من المعلَّل .

وأمَّا ثانياً : فلأنَّ ما ذكره من الشرطين في الأخذ بعموم الجواب وعموم التعليل كماترى ! ألاترى أنَّه إذا سُئِلَ عن حال الرُمَّان فقال لا تأكل الرُمَّان فإنَّه حامضٌ يستفاد منه عدم جواز أكل مطلق الحامض ، مع أنَّه فاقد للشرطين معاً ، مع أنَّ مجرَّد ذكر الفاء في الجواب لا يقتضي عدم جواز الابتداء بها، فإنَّ الابتداء[2] لا يلزم أن يكون مع ذكر الفاء ، مع أنَّ الفاء إنَّما تمنع عن الحمل على العموم ـ على فرض تسليمه ـ إذا كان في أول الجواب ، لا في مثل المقام ، فإنَّه مذكور في أثناء الجواب .

---

(١) أثبتناها من نسخة (د) .

(٢) في نسخة (د) : فإنَّ الابتداء به .

ثمَّ إنَّ عموم التعليل لا دخل له بمسألة الجواب العام عن السؤال الخاص ، فذكر الفاء وكون العموم حكميّاً إنَّما يمنعان عن حمل الجواب على العموم في تلك المسألة ، لا مسألة عموم العلَّة ، مثلاً إذا قال القائل **وقع في بئرنا إنسان** فقال في الجواب **فانزح سبعين** ، أو قال آنزح سبعين للإنسان ، يمكن دعوى عدم الحمل على العموم إلا بترك الاستفصال [١]، ومسألتنا ليست من هذا القبيل كما هو واضحٌ .

ثمَّ إنَّ هذا القائل لو استدلَّ على جبر الشهرة للخبر الضعيف بأنَّ قوله **«خذ بما اشتهر»** يشمل الخبر المعارَض بخبر آخر سواء كان معتبراً أو لا ، وإذا وجب الأخذ بالخبر الغير المعتبر المعارَض بآخر بمقتضى هذا الخبر ، فبمقتضى عدم القول بالفصل تثبت حجيَّة الخبر الضعيف الغير المعارَض بمثله أيضاً ، بل هو أولى بالحجيَّة كما لا يخفى !كان أولى [٢] ممَّا ذكره ، مع الإغماض عمَّا ذكرنا من أنَّ المورد خصوص الخبرين المعتبرين وأنَّ الكلام بعد الفراغ عن اعتبارهما في حدٍّ نفسهما.

وبالجملة : لا وجه للإستناد إلى المقبولة أو المرفوعة في إثبات حجيَّة الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة ، ولو كانت روايته بأن كانت استناديَّة فضلاً عمَّا لو كانت تطابقيَّة فتوائيَّة كما هو مقصود المستدل .

نعم ؛ يمكن إثبات حجيَّة القسم الأول بآية النبأ [٣] ، حيث إنَّ عمل المشهور بالخبر والإستناد إليه نوع تبيُّنٍ له ، بناء على أنَّ المراد أعمُّ من التبين الظنِّي والقطعي ، وتمام الكلام في محلِّه .

ثمَّ إنَّ مقتضى ما ذكره هذا القائل إمكان إثبات كون الشهرة الفتوائيَّة موهنة للخبر المعتبر في حدٍّ نفسه ، وإن لم يكن له معارِضٌ ؛ لقوله **«ودع الشاذ النادر..»**، ولا قائل به فإنَّ مجرَّد الشهرة على الخلاف لا توجب عدم الحجيَّة ، نعم بعض أفرادها ربَّما

---

(١) الظاهر أنَّ صحَّة العبارة تتم ـ بنحو نفي النفي ـ بقوله : لا يمكن دعوى..، أو بحذف أداة الإستثناء .

(٢) هذه الجملة واقعة في جواب «لو» من قوله : لو استدل.. .

(٣) وهي قوله تعالى ﴿ إِنْ جَاءَكُم فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُم نَادِمِين..﴾ الحجرات - ٦ ـ، وقد ناقش الشيخ في فرائده هذا الإحتمال من أعميَّة التبين من التبين الظني والقطعي .

يصير إلى هذا الحدّ ، ومعه لا حاجة إلى التمسك بهذا الخبر ، والغرض أنّه بناء على ما ذكره يلزم الحكم بعدم حجيَّة كلّ خبرٍ كانت الشهرة على خلافه ، وإن لم يكن موهوناً من حيث هو بمجرَّد هذه الشهرة فتدبَّر .

واْعلم أنَّ شهرة الرواية لا توجب القطع بصدورها ، ولو كانت في جميع الطبقات ، إذا كان المراد منها كون الخبر معروفاً عند الكل أو الجلّ ، وإن لم يكن بعنوان النقل عن الإمام عليه السلام أو عن أحد الرواة ، كأن يكون بحيث لو سئل عن كل واحدٍ من الأصحاب المعروف عندهم الخبر لا ينقله عن الإمام بقوله سمعته يقول كذا، أو عن الراوي كذلك ، بل يذكر الخبر من جهة مجرَّد اشتهاره بين الأصحاب فإنَّ مجرَّد هذا لا يوجب القطع بالصدور عن الإمام عليه السلام ، أو عن بعض الرواة .

نعم : لو كان المراد منها خصوص كون الخبر منقولاً عن الإمام عليه السلام أو عن الراوي بحيث يكون كلُّ واحدٍ من الأصحاب يذكره على وجه النقل بقوله سمعتُ الإمام عليه السلام أو سمعت زرارة يقول كذا ؛ فهي توجب القطع في أي طبقة حصلت بالنسبة إلى تلك الطبقة ، سواء أريد منها [أنَّ] (نقل الكل بأن يكون المراد من الشهرة الإجماع ، أو نقل الجلّ بأن يكون الأمر بالعكس ، لأنَّ)[1] نقل المشهور للخبر يوجب القطع بصدوره عمَّن نقل عنه ، إذ هو أعلى من التواتر كما لا يخفى ! لكن لا يكون من المتواتر ـ على هذا الفرض أيضاً ـ في غير الطبقة الأولى ، وهي طبقة النقل عن الإمام عليه السلام ، إذ في الطبقات المتأخِّرة يمكن أن يكون جميع الناقلين ناقلين عن واحد من الرواة الناقلين عن الإمام عليه السلام أو عن الراوي السابق ، فمجرَّد الشهرة في الرواية لا توجب كون الخبر متواتراً وإن كانت على وجه النقل ، وكانت في جميع الطبقات ، فضلاً عمَّا لو كانت بالمعنى الأول ، أو كانت في بعض الطبقات ، نعم قد توجب التواتر إذا كان كلُّ واحدٍ من الطبقة اللاحقة ناقلاً عن غيرِ مَنْ نقل عنه الآخرون ، فما قد يتخيل من كون الرواية المشهورة قطعيَّة الصدور أو كونها متواترة ليس في محلّه ؛ خصوصاً إذا كانت في بعض الطبقات .

---

(١) ما بين القوسين ليس في النسخة (د) .

ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره بعض الأفاضل[(١)] من أنَّ المراد من الشهرة الإجماع، لقوله «**فإنَّ المُجمَع عليه لا ريب فيه**»، قال: ولا داعي إلى حمل الإجماع على الشهرة، وحينئذٍ فيكون الخبر المُجمع عليه قطعي الصدور، والخبر من الأول كان شاملاً للقطعيين والظنيين، فأَرجَعَ الإمامُ عليه السلام إلى صفات الراوي، وبعد فرض التساوي أرجع إلى الأخذ بقطعي الصدور من جهة كونه مُجمعاً عليه، وبعد فرض قطعيَّتهما أرجع إلى موافقة الكتاب ومخالفة العامَّة، وبنى على هذا عدم كون الشهرة الفتوائيَّة مرجِّحة ولا جابرة، بعدما استدلَّ على كونها مرجِّحة وجابرة بما مرَّ من كون حذف المتعلَّق مفيداً للعموم، ومن أنَّ مقتضى التعليل التعميم، وإلا لزم اللغويَّة، فقال: إنَّ ذلك كلَّه مبنيٌ على كون المراد من المُجمَع عليه المشهور، ومن عدم الريب عدم الريب النسبي، وأمَّا على إرادة المُجمَع عليه من المشهور حسبما ذكر، ولازمه إمكان كون نفي الريب حقيقياً فلا.

[ثم] قال: نعم المرفوعة سليمةٌ عن هذا الإشكال لعدم ذكر لفظ المجمع عليه فيها، مع أنَّه بعد ذكر الشهرة ذكر فيها صفات الراوي، فيعلم من ذلك عدم كون المراد من الشهرة الإجماع، فيمكن دعوى دلالتها على كون الشهرة الفتوائيَّة مرجِّحة إلا أنَّها ضعيفة السند، لكن لا يضرُّ ذلك؛ لأنَّها منجبرة بالشهرة، حيث إنَّ المشهور على الترجيح بالشهرة الفتوائيَّة، وهذا كافٍ في جبر سندها؛ لأنَّ جبر الشهرة الفتوائيَّة للخبر الضعيف بمقتضى القاعدة، وإن لم تكن باستنادٍ إلى ذلك الخبر، وحينئذٍ فنأخذ بالمرفوعة، ونحكم بكون الشهرة الفتوائيَّة مرجِّحة بالبيان السابق: من أنَّ حذف المتعلَّق يفيد العموم.

قلت: قد عرفتَ أنَّ مجرَّد الشهرة في الرواية ـ وإن كان المراد منها الإجماع ـ لا توجب القطع بالصدور إلا إذا كانت في جميع الطبقات، وكانت بمعنى نقل الأصحاب للرواية، لا بالمعنى الأول الذي ذكرنا، ويؤيد ذلك ذكر صفات الراوي في المرفوعة بعد ذكر الشهرة.

---

(١) الدرر النجفيَّة: ١ / ٣١٤ ـ ٣١٥، وكذا احتمله الميرزا الرشتي في خاتمة بدائعه: ٤٤٠.

ثمَّ إنَّ ما ذكره في المقام ـ من أنَّ الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفةالعامَّة إنَّما هو بعد فرض قطعيَّة صدور الخبرين ـ منافٍ لما مرَّ منه من أنَّ أخبار التراجيح[١] لا تشمل القطعيَّات، وأنَّ الرجوع إليها إنَّما يكون في الأخبار الظنيَّة سوى مخالفة العامَّة ؛ بناء على كون الوجه هو الحمل على التقيَّة .

وما مرَّ منه من أنَّ المراد من عدم الريب الظن ؛ لأنَّه أقرب المجازات إلى نفي الريب الحقيقي أي المعلوم .

ثمَّ إنَّ جبر الشهرة التطابقيَّة الفتوائيَّة للخبر الضعيف لا دليل عليه ، فلا وجه لدعوى كونه بمقتضى القاعدة ، بل إثبات كون الشهرة الفتوائيَّة مرجِّحة لأحد الخبرين أسهل منه ، فلا حاجة إلى التمسك فيه بالمرفوعة بالوجه المذكور بعد هذه الدعوى التي لا بيِّنة عليها، كيف ؟ ولو كان بمقتضى القاعدة لم يحتج إلى الإتعاب في دلالة المقبولة عليه بما مرَّ من لزوم اللغويَّة ، على ما عرفت منه ؛ فتدبَّر ! .

ثمَّ اعلم أنَّ الشهرة في الرواية قد توجب سقوط الخبر الشاذ عن الحجيَّة فيكون الأخذ بتلك الرواية من جهة عدم حجيَّة الشاذ من حيث هو ، لا من باب الترجيح ، وقد لا تبلغ إلى هذا الحدِّ فيكون الأخذ من باب الترجيح ، والظاهر شمول المقبولة والمرفوعة لكلتا الصورتين ، وإن كانت الأولى خارجة عن باب الترجيح في الحقيقة ؛ لأنَّ موردهما وإن كان خصوص الخبرين المعتبرين المتعارضين إلا أنَّه لا يلزم أن يكون الخبر المطروح باقياً على شرائط الحجيَّة ، ولو بعد ملاحظة المرجِّح .

نعم ؛ يعتبر كونه واجداً لشرائطها في حدِّ نفسه ، مع قطع النظر عن ملاحظة المرجِّح ، ولذا ذكرنا أنَّ مفروض السائل في المقبولة الخبران المتعارضان الواجدان لشرائط الحجيَّة ، فلا يشمل الخبر الغير المعتبر المعارَض بآخر ، فالمقام نظير قوله **«خذ ما وافق الكتاب واطرح ما خالفه»** ، حيث إنَّه يشمل المخالف الذي لو كان بلا معارض أيضاً كان واجب الطرح ، من جهة مخالفته للكتاب على وجه التباين ، وإن كان خارجاً عن باب الترجيح في الحقيقة ، فالمسؤول عنه في المقبولة ؛ بل وسائر

---

(١) في نسخة (د) : الترجيح .

الأخبار الخبران المعتبران من حيث هما، مع قطع النظر عن ملاحظة المرجح، وإن خرج أحدهما عن الحجيَّة بعد ملاحظته فتدبَّر!.

ثمَّ إنَّه لا إشكال في اعتبار المرجِّحات المضمونيَّة المنصوصة؛ كالأفقهيَّة وشهرة الرواية، وأمَّا غيرها ممَّا ليس منهيّاً عنه بالخصوص، فكذلك بناء على المختار من التعدي عن المنصوصات من غير فرقٍ بين الداخليَّة كالنقل بالمعنى وشهرة الرواية بالمعنى المقابل للإجماع ـ بناء على (اختصاص المنصوصة بالإجماع ـ وكمخالفة العامَّة، والخارجية كالشهرة الفتوائيَّة ـ بناء)[1] على عدم دخولها في المقبولة ـ كما عرفتَ، والإجماع المنقول واللاخلاف[2].. ونحوها؛ وذلك لأنَّ جميعها يوجب قوَّةً في أحد الخبرين في طريقيَّته، وقد عرفتَ أنَّها الملاك في الترجيح، فيكون أحد الخبرين موافقاً للشهرة الفتوائيَّة وإن لم تكن عن استنادٍ نوعُ قوَّةٍ في ذلك الخبر، وإن لم تكن حجَّة بنفسها؛ لأنَّ الظنَّ النوعي الحاصل منه أقوى من الآخر؛ وهكذا.. .

ولكن يظهر من الشيخ المحقق في الرسالة الإستشكال في المرجِّحات الخارجيَّة كالشهرة وأخواتها؛ لأنَّ القدر المتيقَّن من أدلَّة التعدي هو المرجِّح الداخلي الذي يوجب قوَّةً في نفس أحد الخبرين دون الخارجي الذي لا يكون معه الخبر أقوى من الآخر في نفسه، لكنَّه آختار اعتبارها أيضاً بدعوى أَوْلِهَا إلى الداخليَّة؛ لأنَّها تكشف ولو ظناً عن خللٍ في الخبر الآخر من حيث صدوره، أو جهة صدوره، فكان الخبر الموافق للمرجِّح يكون أقوى في نفسه من حيث عدم وجود ذلك الخلل فيه.

قال [3]: ثمَّ الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجِّح ـ يعني الأمارة المستقلَّة غير المعتبرة كالشهرة وأخواتها ـ ما يستفاد من الأخبار من الترجيح بكل ما يوجب أقربيَّة أحدهما إلى الواقع، وإن كان خارجاً عن الخبرين، بل يرجع هذا النوع إلى المرجح الداخلي، فإنَّ أحد الخبرين إذا طابق أمارةً ظنيَّة فلازمه الظن بوجود خللٍ

---

(١) ما بين القوسين ليس موجوداً في النسخة (د).

(٢) هكذا في النسخة أو قريب منها وكذلك في نسخة (د)؛ فيكون المعنى مثل دعوى عدم الخلاف والتي هي قريبة من دعوى الإجماع على بعض المباني.

(٣) فرائد الأصول: ٤ / ١٤٠.

في الآخر إمَّا من حيث الصدور أو من حيث جهة الصدور ، فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب ، وقد عرفتَ أنَّ المزيَّة الداخليَّة قد تكون موجبة لانتفاء احتمالٍ في ذيها موجود في الآخر ، وقد يوجب بُعد الاحتمال في ذيها بالنسبة إلى الاحتمال الموجود في الآخر ، والمرجِّح الخارجي من هذا القبيل ، غاية الأمر عدم العلم تفصيلاً بالإحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر ، بل ذوالمزيَّة داخل في الأوثق المنصوص عليه في الأخبار .

ومن هنا يمكن أن يُستدل على المطلب بالإجماع في كلام المدَّعى جماعة[١] على وجوب العمل بأقوى الدليلين ، بناء على عدم شموله للمقام من حيث إنَّ الظاهر من الأقوى أقواهما في نفسه ؛ لا لكون مضمونه أقرب إلى الواقع ، لموافقة أمارة خارجيَّة فيقال في تقريب الإستدلال : إنَّ الأمارة موجبة لظن خللٍ في المرجوح ، مفقود في الراجح ، فيكون الراجح أقوى احتمالاً في نفسه .

فإن قلت : إنَّ المتيقن من النص ومعاقد الإجماع[٢] المزيَّة الداخليَّة القائمة بنفس الدليل دون الخارجيَّة التي هي داخلة فيما لا يُعلم ، ودلَّ[٣] الدليل على عدم العبرة به ، فلا اعتبار بكشفها عن الخلل ، ولا فرق بينه وبين القياس ؛ هذا مع أنَّه لا معنى لكشف الأمارة عن الخلل ؛ لأنَّ الخلل في الدليل من حيث إنَّه دليلٌ قصور في طريقيَّته ، والمفروض تساويهما في جميع ماله دخل في الطريقيَّة ، ومجرَّد الظنِّ بمطابقة خبر للواقع لا يوجب خللاً في ذلك ؛ لأنَّ الطريقيَّة ليست منوطة بمطابقة الواقع .

قلت : أمَّا النص فلا ريب في عموم التعليل في قوله ﷺ «**فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه**» . . إلى أن قال : وأمَّا معقد الإجماعات : فالظاهر أنَّ المراد منه الأقرب إلى الواقع ، ثمَّ ذكر شواهد من كلماتهم على عموم معقد الإجماع ، فذكر في آخر باب حجيَّة المظنَّة في مسألة أنَّ الظن الغير المعتبر هل يكون مرجِّحاً أم لا ما حاصله : إنَّ الترجيح

---

(١) هكذا في النسخة ، ولكنَّها في نسخة (د) هكذا : المدعى في كلام جماعة. .

(٢) في نُسخة الأصل ونسخة (ب) : الإجتماع ؛ والصواب ما ذكرناه عل ما هو في نسخة (د) .

(٣) في نسخة الأصل : وقال الدليل . والمناسب ما ذكرناه .

بالمرجِّحات الداخليَّة اتفاقي ، واستفاض نقل الإجماع من الخاصَّة والعامَّة على وجوب العمل بأقوى الدليلين ، وأنَّ الكلام في المرجِّحات الخارجيَّة المعاضدة لمضمون أحد الخبرين الموجبة لصيرورة مضمونه أقرب إلى الواقع .

نعم ؛ إن كشفت عن مزيَّة داخليَّة لأحدهما من حيث السند أو الدلالة دخلت في المسألة الإتفاقيَّة ، ومن هنا يظهر أنَّ الترجيح بالشهرة والإجماع المنقول إذا كشفا عن مزيَّة داخليَّة في سند أحد الخبرين أو دلالته ممَّا لا ينبغي الخلاف فيه ، وإن لم يكشفا[1] عن ذلك إلا ظنَّاً ففي حجيَّته أو إلحاقه بالمرجِّح الخارج وجهان : أقواهما الأول كما سيجيء .

وكيف كان ؛ فالذي يمكن أن يستدلّ للترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوه : ثم ذكر الوجوه ، وهي قاعدة الإشتغال ؛ للدوران بين التخيير والتعيين ، وظهور الإجماع ، فإنَّهم يُعلِّلُون الترجيح بجملة من المرجِّحات بأنَّه يوجب الظنّ بمطابقته للواقع ، وما يظهر من الأخبار من أنَّ المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقةً للواقع سواء كان بمرجِّحٍ داخلي أو خارجي ، ولا يخفى أنَّ هذا الكلام منه ﷺ ليس مبنيَّاً على إرجاع المرجِّحات الخارجيَّة إلى الداخليَّة كليَّة كما ادَّعاه في كلامه المتقدم .

والإنصاف أنَّه لا وجه لهذا الإتعاب في إثبات حجيَّة المرجِّحات المضمونيَّة الخارجيَّة بعد كون النصوص ومعاقد الإجماعات عامَّة ، وبعد كون المدار على مطلق ما يوجب قوَّةً في أحد الخبرين في الطريقيَّة ، وإن لم يرجع إلى نفس الخبر بمعنى أنَّه لم يكن المرجِّح في نفس أحد الخبرين ، فإنَّه لا وجه لتخيل كون المدار على قوَّة الخبر في نفسه .

وكأنَّه قاس المقام بظواهر الألفاظ ، فإنَّ المعتبر فيها هو الظن النوعي الحاصل من نفس الدليل ، فالظن الخارجي المطابق له إذا لم يكشف عن قرينة حاليَّة أو مقاليَّة لا اعتبار به ، فالمدار على ظهور اللفظ من حيث هو ، لكن لا دخل لهذا بمسألتنا ـ بعد

---

(١) في نسخة (د) : يكشف .

وجود الدليل في المقام على كون المدار على قوّة في أحد الخبرين وإن كان من جهة أمر خارجي ـ فموافقة الشهرة نظير موافقة الكتاب في أنّها موجبة للقوّة ؛ غاية الأمر أنَّ الكتاب دليلٌ مستقل من حيث هو ، بخلاف الشهرة ، وإلا فهما سواء في إفادة قوّة في الخبر في إرائته للواقع ، وفي عدم كون ما يوجب القوّة أمراً داخلاً في نفس الخبر ، فلا يلزم كون القوّة في نفس أحد الخبرين ، وعلى فرضه فلا يكفي الإرجاع الذي ذكره ، مع أنَّ دعوى كون الأمارة الظنيّة كاشفة عن خللٍ في الخبر المرجوح ممنوعة .

نعم ؛ إذا حصل الظن الفعلي من تلك الأمارة كشفت عن خللٍ في طريقيّته الفعليّة بالنسبة إلى إدراك الواقع ، ولكنَّ الملاك ليس ذلك ؛ بل طريقيّته النوعيّة ، ولم يحدث فيها خللٌ بالمرّة مع إنَّ القوّة لا يلزم أن تكون بحدوث الخلل في الآخر ، فالأقوائيّة غير الموهونيّة في الآخر ، وقد سبق أنَّ المرجِّح قد يوجب القوّة في الخبر الموافق له ، وقد يوجب الوهن في الآخر ، فيبقى الأول على قوّته ؛ فلا وجه للاستناد إلى الكشف عن الوهن والخلل في المقام ، كما إنّه لا حاجة إليه فظهر ممّا ذكرنا صحّة ما ذكره السائل في ضمن قوله «إن قلت من أنّه لا معنى لكشف الأمارة عن الخلل . . الى آخره» ، والشيخ ما أجاب عن هذا ؛ بل جميع ما ذكره في الجواب ناظرٌ إلى الفقرة الأولى من السؤال ، ولا يتوقف تماميّته على الإرجاع المذكور .

والأولى ترك الإستشكال في المقام ، وعلى فرضه فالأولى ما قرّره في آخر باب حجيّة المظنّة من تتميم المطلب بخبر الإرجاع ؛ لأنَّ المفروض أنّه بعد الإرجاع أيضاً يحتاج إلى دعوى عموم النص ومعاقد الإجماع لمثل هذا القسم من الداخلي الإرجائي [1]، ومع عمومها لا يتفاوت الحال بين أن يرجع إلى المرجِّح الداخلي أو لا.

وآعلم أنَّ الأمارة الخارجيّة الغير المعتبرة في نفسها إنّما تكون مرجِّحة إذا كانت من الأمارات العقلائيّة في الكشف عن الواقع ، فمطلق الظن بالواقع لا يكون مرجِّحاً إذ لا يكون مقوِّياً لطريقيّة الخبر مطلقاً حسبما عرفت مراراً.

ثمَّ إنَّ مثل الشهرة الفتوائيّة إنّما تكون مرجِّحة إذا لم تكن موهونة بأن عُلِمَ مدرك

---

(١) هكذا في نسخة (د) ، وهو الصحيح وإن كان الظاهر من نسخة الأصل : الإرجاعي .

المشهور، وأنّه ليس بشيء، فمرجحيتها إنّما تكون إذا احتمل استنادهم إلى مدرك معتبر، أو اطلاعهم على خلل في الخبر الآخر، أو نحو ذلك.. فهي بمجرّدها لا تفيد القوّة، بل شهرة الرواية أيضاً إذا كانت مستندة إلى ما عُلِمَ عدم اعتباره لا اعتبار بها، مثلاً لو علم أنَّ وجه شذوذ الخبر الآخر وعدم نقل الأصحاب له كون راويه عندهم مطعوناً بما ليس طعناً عندنا، فالظاهر عدم العبرة به، والخبر[1] منصرف عن هذه الصورة.

ثمَّ لا يخفى أنَّ الأولويَّة الظنيَّة لا اعتبار بها في مقام الترجيح، إذ هي نظير القياس أو من أقسامه، وسيأتي عدم الإعتبار به، ثمَّ إنَّك قد عرفت أنَّ الوجه في عدِّ المرجحات المذكورة من المضمونيَّة أنّها من حيث هي لا تفيد إلا قوَّة المضمون، ولا ينافي هذا كونها في بعض المقامات مقويَّة للسند أو الجهة، فتدبَّر؛ هذا كلُّه إذا لم تكن الأمارة ممَّا نهي عنه بالخصوص، وأمَّا إذا كانت كذلك كالقياس فلا ينبغي التأمّل في عدم الاعتبار به في مقام الترجيح؛ وذلك لأنَّ أدلَّة التعدي عن المنصوصات لا تشمله قطعاً؛ لانصراف الأخبار عنه، وعدم وجود بناء العقلاء بعد النهي عنه بالخصوص، بل مع قطع النظر عنه في مثل القياس؛ لأنّه ليس من الأمارات العقلائيَّة بعدما سُلِّم[2] من كون الأحكام تابعة للمصالح الخفيَّة، فليس حاله حال الظنون الأخر الحاصلة من مثل الشهرة ونحوها؛ كما لا يخفى.

وأمَّا الإجماع فمعلومٌ عدم تحققه في المقام، بل يمكن دعواه على العدم، إذ لم يذهب إلى الترجيح به إلا من نقل عنه المحقق في المعارج[3] بقوله: ذهب ذاهبٌ إلى أنَّ الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنه أحدهما كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر.

ولعلَّ ذلك الذاهب ليس ممَّن يُعتنى به كثيراً، وعلى فرضه فلا يقدح في ظهور

---

(١) ويحتمل في الكلمة: الجبر؛ أي جبر الخبر بمثل هذه الشهرة الفتوائيَّة أو غيرها.
(٢) في نسخة (د): «علم» بدل كلمة «سلم».
(٣) معارج الأصول: ١٨٦ - ١٨٧.

الإجماع على عدم الاعتبار به ، كما لا يقدح فيه ما نقله في الرسالة[١] عن بعض السادة من الميل إليه[٢]، ويؤيِّد الإجماع على عدم الإعتبار به[٣] عدم ذكر الفقهاء له في مقامٍ من المقامات في كتبهم الإستدلاليَّة ، وأنَّه لو كان معتبراً وجب تدوين الأصوليين له في كتبهم الأصوليَّة ، وذكر شرائطه وأحكامه ؛ لكثرة الحاجة إليه في مقام علاج التعارض .

وكيف كان ؛ فلا تأمُّل في سقوطه عن درجة الإعتبار لعدم الدليل ، بل الدليل على العدم من الإجماع والنواهي ، **وما يقال** من أنَّ النهي إنَّما هو من العمل به على أنَّه دليلٌ لاطراح أحد الخبرين به ، فإنَّه في الحقيقة دفعٌ للمزاحم ؛ فليس عملاً به **مدفوع** بأنَّ مقتضى النواهي عدم الإعتناء به أصلاً ، كما هو ظاهر قوله ﷺ «**إنَّ دين اللّه لا يصاب بالعقول**»[٤] ، مع أنَّ دفع المزاحم أيضاً نوعُ عملٍ به ، إذ لا فرق في العمل بين أن يكون بجعله دليلاً على الحكم أو الإعتماد عليه في دفع المزاحِم للدليل[٥] ، مع أنَّ دفع المزاحِم في الحقيقة جزءٌ لمقتضى العمل ، وهو الدليل ، ولعلَّ ما ذكرنا وجه النظر في كلام المحقق حيث إنَّه ـ بعدما ذكر وجه الترجيح به ـ قال : «وفيه نظر!» .

هذا ؛ ولا فرق فيما ذكرنا من عدم الإعتبار به بين أن يكون الدليل على التعدي عن المنصوصات ما ذكر من الإجماع وبناء العقلاء وفقرات الأخبار ، وبين أن يكون هو دليل الإنسداد الجاري في خصوص باب التعارض ، وأنَّه لولا الرجوع إلى المرجِّحات الظنيَّة لزم الوقوع في مخالفة الواقع في غالب الوقائع ، وذلك لأنَّ الحاكم بالترجيح بالظن وإن كان هو العقل الذي لا يفرق بين الأسباب ؛ إلا أنَّ القياس خارجٌ على هذا التقدير أيضاً ، كما إنَّه خارج عن دليل الإنسداد الجاري في مطلق الأحكام .

وبالجملة : القياس غير معتبرٍ ـ في باب الترجيح ـ بالإجماع والنصوص ، سواء كان الدليل على الترجيح هو العقل أو غيره ، وتوجيه خروجه عن حكم العقل كتوجيهه

---

(١) فرائد الأصول : ١ / ٥٩٨ .
(٢) هو السيد محمد المجاهد في كتابه مفاتيح الأصول : ٧١٦ .
(٣) جاءت العبارة في نسخة (د) مختلفة بتقديم وتأخير عما في نسخة الأصل .
(٤) كمال الدين : ٣٢٤ حديث ٩ ، بحار الأنوار : ٢ / ٣٠٣ حديث ٤١ .
(٥) لا توجد كلمة «للدليل» في نسخة (د) .

في باب الأحكام .

فإن قلت : إذا استفدنا من أخبار التراجيح أنَّ المدار على مطلق ما يقوي أحد الخبرين سواء المنصوصات وغيرها، فكما يُخرج بذلك عن العمومات الدالَّة على عدم حجيَّة الظن ، وأنَّه لا يغني من الحق شيئاً ، فلابدَّ من الخروج عن نواهي القياس ، إذ لا فرق بينهما إلا بالعموم والخصوص ، وهو لا يكون فارقاً .

قلت :

أولاً : لا نُسلِّم عدم الفرق ، إذ النسبة بين أخبار الترجيح وعمومات حرمة العمل بالظن هو العموم المطلق ، فهي نظير ما دلَّ على حجيَّة خبر الواحد ، وهذا بخلاف نواهي القياس ، فإنَّ أخبار الترجيح ليست أخص منها، بل النسبة عموم من وجه ، وعلى فرض التكافؤ لا دليل على الترجيح بالقياس .

وثانياً : نقول إنَّ أخبار التراجيح منصرفةٌ عن الظن القياسي ، لما عرفت من أنَّه ليس من الأمارات العقلائيَّة ، بعد كون مدارك الأحكام خفيَّة ومصالحها مجهولة ، وهذا بخلاف سائر الصور[1] ؛ مثل الظن الحاصل من الشهرة والإجماع المنقول ونحوهما ، فما نحن فيه نظير إثبات اللغة بالقياس ، فكما أنَّ اللغة حيث كانت توقيفيَّة لا يمكن إثباتها بالظن القياسي ، مع أنَّه يُعمل فيها بالظن الحاصل من كلام اللغوي أو التبادر أو نحو ذلك فكذلك المقام ، فالظن القياسي دليلٌ لمِّي[2]، والظنُّ الحاصل من مثل الشهرة دليل إنِّيٌّ ، ولا وجه لإعمال الأول بعد خفاء لِمِّ الأحكام علينا .

والإنصاف أنَّه مع الإغماض عن نواهي القياس أيضاً لا يجوز العمل به في باب التراجيح ، بل ولا في باب الأحكام ، وإن قلنا بحجيَّة مطلق الظن ، إذ الأدلة لا تشمله فتدبَّر !.

فإن قلت : إنَّا نرى العقلاء لا يُفرِّقون في أمورهم العرفيَّة ، وإن كان متعلِّقة بالموالي

---

(١) في نسخة (د) : «الظنون» بدل كلمة «الصور» .

(٢) الدليل اللمي ما كان مفاده ـ بتوسط الحد الأوسط ـ الإنتقال من العلَّة إلى المعلول وما يعطي اللميَّة في الوجود والتصديق معاً ، ويقابله الدليل الإنِّي وهو ما كان مفاده الإنتقال من المعلول إلى العلَّة ، ومراده من خفاء لمِّ الأحكام أي عللها، فالأول واسطة في الإثبات والثبوت معاً ، والثاني واسطة في الإثبات فقط .

والعبيد بين الظنّ القياسي وغيره، فلو كان المورد ممّا يجوز فيه العمل بالظن لا فرق بين أقسامه، بل الظن القياسي أولى من سائر الظنون، فمع الإغماض عن النواهي أو الخدشة في شمولها لمقام الترجيح لا وجه للعدول عنه.

قلت: سلّمنا ذلك؛ لكنّ هذا مختص بما إذا كانت المصالح المنوطة بها الأحكام معلومةً عندهم، كما هو كذلك في الأمور العرفيّة، والمفروض في المقام عدم كون المصالح بأيدينا، ففي الأحكام العرفيّة أيضاً إذا فرضنا جهل العبيد بمصالح أحكام الموالي لا نُسلِّم إعمالهم للظنّ القياسي، بل يعملون بسائر الظنون مثل خبر الواحد ونحوه، ولا يعملون بالقياس والإستحسان.. ونحوهما، ويؤيد ما ذكرنا من عدم كون إعمال الظن القياسي من طريقة العقلاء في مثل المقام ممّا تكون مصالح الأحكام [فيه] مجهولة: أنّ الأخبار الناهية عن العمل به لسانها لسان الإرشاد كما لا يخفى على من لاحظها.

ومن التأمّل فيما ذكرنا يظهر أنّه بناء على جريان دليل الإنسداد في مطلق الأحكام، وحكومة العقل بحجيّة مطلق الظن، يمكن دعوى خروج القياس من باب التخصيص، من غير حاجة إلى ملاحظة النواهي والإجماع على حرمة العمل به، فإنّ دائرة حكم العقل لا تشمل مثل هذا الظن ممّا هو خارج عن طريقة العقلاء في مثل هذه الأمور التوقيفيّة [1]، ولعمري إنّ مقتضى الإنصاف ذلك؛ فتدبَّر

---

(١) يمكن أن يقال: بأنّ مقتضى حكومة العقل بحجية مطلق الظن ـ بناء على تماميّة مقدمات الإنسداد ـ هو حجية كل ظن ـ ومنه الظن المستفاد من القياس ـ فإما أن يدعى عدم إفادة القياس للظن أصلاً فيكون خروجه تخصصياً عن موضوع حكومة العقل، وفي هذا ما لا تخفى من المكابرة للوجدان في بعض الأقيسة، وإمّا أن يدعى بأنّ الظن القياسي من جملة الظنون إلا أنّ متعلقه خارج عن طريقة العقلاء فلذا ينزل منزلة الخارج تخصصاً فهو خارج تخصصاً حكماً كأن يكون مراده دعوى خروجه من باب اختلاف الموضوع بين الظن المفاد منه والظن المفاد من غيره مما اعتبر حجيته منها.

ولعل هذا ما يريده السيد ﷺ، إلا أنّ التنزيل يحتاج إلى دليل من جهة، ومن جهة أخرى أنّ الاستناد في التعليل لخروجه عن طريقة العقلاء غير متناسب وذات الظن القياسي؛ وذلك لأنّ موارده غير منحصرة في الأمور التوقيفيَّة.. خاصة إذا بنينا على التعدي عن المرجحات المنصوصة كما هو الفرض، فكلام السيد ﷺ لا يخلو إطلاقه من تأمل! نعم بناء على الكشف ⟸

وآستقم [١].

ثمَّ ممَّا ذكرنا ظهر ما في ما ذكره بعض الأفاضل[٢] في المقام من أنَّ مقتضى القاعدة ـ بناء على التعدي عن المنصوصات ـ الترجيح بالظن القياسي ؛ وذلك لأنَّ النسبة بين نواهي العمل بالقياس وما دلَّ من الأخبار على الترجيح بمطلق الظن ، وإن كان هو العموم من وجه إلا أنَّ دلالة الأخبار أقوى من دلالة تلك النواهي من حيث إنَّ شمولها للمقام إنَّما هو من باب العموم الحكمتي [٣] ، وإلا فالقدر المتيقن منها حرمة العمل به على أنَّه دليل مستقل ، ودليل الحكمة لا يجري إذا كان هناك فردٌ من العمل معهود وهو موجود ، إذ في زمان الأئمة عليهم السلام لم يكن الترجيح بالقياس معهوداً بين العامَّة ؛ بل المعهود المتداول فيما بينهم العمل به على أنَّه دليل ، فالنواهي الواردة منصرفة إلى ذلك المعهود ، ولا تشمل مقام الترجيح .

وأمَّا أخبار التراجيح فلا قصور فيها عن شمول الظن القياسي ، فيعمل بعموم ما دلَّ على الترجيح بالظن ، وتحمل النواهي الواردة في القياس على صورة جعله دليلاً مستقلاً ؛ جمعاً بين الدليلين .

قال : هذا إذا قدمنا الجمع الدلالي على الترجيح ، وإلا فمقتضى القاعدة الرجوع إلى المرجِّحات لأحد الدليلين ، وحيث إنَّ كلاًّ الطرفين قطعي السَّند فلا مورد للترجيح ، فيتوقف بينهما في مقام الإجتهاد ، ونرجع إلى التخيير في مقام العمل ، بمعنى أنَّا نحكم في تعارض الخبرين ـ الموافق أحدهما للقياس ـ بالتخيير .

قلت : دعوى أقوائيَّة دلالة أخبار الترجيح وأظهريَّتها في شمول الظن القياسي من

⬅

المسألة سهلة جدّاً لإمكان التخصيص في دليل حجية الظن بإخراج الظن القياسي بمقتضى نواهي القياس .

(١) يضاف إلى ما سبق في التعليقة المتقدمة بإنَّ دعوى خروجه عن طريقة العقلاء إن كانت مستندة لكثرة الخطأ فيه ، والعقلاء لا يرتبون أثراً على الطريق الكثير الخطأ فكلامه تام ، إلا أنَّ الحكم بخروجه يكون عقلائياً لا عقلياً ، وفرق بينهما ، علاوة على أنَّ الإخراج من العقلاء ليس تخصصياً ، إذ أنَّهم يرون الموضوع واحداً ؛ غاية ما في الأمر ضعف مرتبته من الصحَّة .

(٢) رسالة التعادل والتراجيح (خاتمة) بدائع الأفكار : ٤٦٠ .

(٣) في نسخة (د) : العموم الحكمي .

شمول نواهي القياس للمقام خلاف الإنصاف ، بل الأمر بالعكس ـ كما عرفت ـ ، ثمَّ إنَّ مقتضى ما ذكره من انصراف النواهي إلى غير مقام الترجيح من باب معهوديَّة[1] عدم دلالتها على حرمة الترجيح ، فلا وجه لدعوى أنَّه جمع دلالي ، بل هو في الحقيقة بيانٌ لعدم الدلالة من هذا الطرف ، وتماميَّة دلالة أخبار الترجيح ، مع أنَّه خلاف الإنصاف ، فإنَّ قوله عليه السلام «إنَّ دين اللَّه لا يصاب العقول» كالصريح في عدم الإعتناء بالقياس ، ودعوى الإنصراف إلى المعهود فرع كون المعهود خصوص جعله دليلاً وهو ممنوعٌ ، إلا أن يقال : يكفي احتمال الاختصاص ، لكنَّ هذه الدعوى فرع كون العموم حكميَّاً ؛ وهو ممنوعٌ كما عرفتَ .

ثمَّ إنَّ ما ذكره من أنَّه على فرض عدم تقديم الجمع على الترجيح نحكم بالتوقف في المسألة الأصوليَّة ـ أعني مقام الإجتهاد ـ ونرجع إلى التخيير في مقام العمل بالخبرين لا وجه له ، إذ مقتضى القاعدة التخيير بين أخبار الترجيح وبين النواهي، ولعلَّ ما ذكره مبنيٌّ على ما اختاره سابقاً من أنَّ أخبار التخيير لا تشمل الخبرين القطعيين [2]، والمفروض في المقام قطعيَّة الطرفين ، وقد عرفتَ التعميم سابقاً [3].

ثمَّ لا وجه لعدم تقديم الجمع الدلالي على الرجوع إلى المرجِّحات ؛ خصوصاً في مفروض المقام ، الذي لا يرجع إليها ؛ لقطعيَّة سند الطرفين ، فإنَّه لا معدل عن الجمع بين القطعيين وإن كان أحدهما أظهر من الآخر ؛ مع أنَّك قد عرفتَ أنَّه ليس جمعاً في الحقيقة ، بل مقتضى بيانه عدم دلالة النواهي ، فلا معارض لأخبار الترجيح.

ثمَّ على فرض التوقف في المسألة الأصوليَّة مقتضى القاعدة ـ بناء على مذهبه ـ الترجيح بالظن القياسي ، لدوران الأمر بين التخيير والتعيين ، فلا وجه للحكم بالتخيير .

---

(١) في نسخة (د) : المعهوديَّة .
(٢) قد ذكر الشيخ أنَّ مختاره ذلك في الرسالة : ٤ / ١٧ ـ ١٨ .
(٣) مرَّ في الصفحة : ٤٠٤ ، ٤٩٢ .

وقد ذكر[١] سابقاً من جملة أدلّة الترجيح بمطلق الظن هذا الأصل ، فلا يمكنه دعوى أنَّ إطلاقات التخيير واردةٌ على هذا الأصل ، كيف ؟ ولو تمَّت الإطلاقات عنده فلا وجه لجعله الأصل دليلاً على الترجيح .

ثمَّ إنَّه ذكر شيئاً آخر ؛ وهو إنَّه لو بنينا على عدم تقديم الجمع الدلالي المذكور وتوقفنا في مرجحيَّة القياس اجتهاداً [٢]، وحكمنا بالتخيير بين الخبرين في مقام العمل ، لو فرض وجود مرجِّح معتبر للخبر الآخر المخالف للقياس فهل يؤخذ بذلك الخبر من جهة سلامة ذلك المرجِّح عن مزاحمة القياس أو لا ؟ وجهان : أقواهما الثاني ؛ وذلك لأنَّ القياس وإن لم يثبت مرجِّحيَّته ؛ إلا أنَّ المفروض أنَّه لم يثبت عدم مرجحيَّته أيضاً ، فلا يشمل الدليل الدال على الأخذ بالمرجِّحات المرجِّح الآخر، لاحتمال كون القياس معتبراً في الواقع ، وكونه مزاحماً ومعارضاً لذلك المرجِّح والشك في هذا يوجب الشك في شمول الدليل لذلك المرجِّح ، فيصير مجملاً ، فيكون كما لو لم يكن مرجِّحٌ أصلاً ، ويحكم بالتخيير بين الخبرين .

وأنتَ خبير بما فيه ! إذ مع الشك في كون القياس مرجِّحاً والحكم بعدم اعتباره لعدم الدليل ، لا يبقى شيء يزاحم المرجِّح المعتبر في الخبر الآخر ، إذ الشك يرتفع بالرجوع إلى أصالة عدم الإعتبار ، مع إنَّ نفس إطلاق دليل ذلك المرجِّح كافٍ في رفع الشك ، فهو نظير ما لو شكَّ في كون الشيء الفلاني دليلاً حتى يعارض الخبر الواحد مثلاً ، وعدمه حتى يكون الخبر سليماً ؛ فبمجرَّد هذا لا يُرفع اليد عن الخبر الذي هو دليل معتبر مثلاً ، وهذا واضحٌ جداً ، مع أنَّه على فرض إجمال ذلك الدليل فأدلَّة التخيير أولى بالإجمال ؛ من جهة احتمال كون المرجِّح المفروض معتبراً ، فلا وجه للرجوع إليها أيضا ، فمقتضى القاعدة الترجيح بذلك المرجِّح ، لعدم الدليل على التخيير .

فإن قلت : إنَّ ما ذكرتَ من إطلاق[٣] دليل اعتبار المرجح المعتبر يكفي في رفع

---

(١) في نسخة (د) : ذكرنا .
(٢) هكذا في النسخة .
(٣) جاءت العبارة في نسخة (د) هكذا : من أنَّ إطلاق.. .

الشك ووجوب العمل عليه إنّما يتمُّ إذا كان دليل اعتبار ذلك المرجّح غير ما يحتمل كونه دليلاً على اعتبار القياس ، كالمرجّحات المنصوصة ، فإنّها لا تسقط بمزاحمة القياس إذا شككنا في اعتباره ، لبقاء إطلاقها على حاله ، بل رفعها لهذا الشك .

وأمّا إذا فرضنا أنَّ الدليل واحدٌ مثل قوله «**أعمل بالأرجح من الخبرين**» كما هو المفروض في المقام بالنسبة إلى غير المنصوصات ، فإنّه يستفاد من الأخبار أنَّ المدار على مطلق الأرجح ، **فيمكن أن يقال** إذا شككنا في آعتبار القياس فيرجع الشك إلى أنَّ الأرجح في المقام ما هو ؟ وأنّه هل يوجد أرجح أم لا ؟ فيكون الدليل مجملاً بالنسبة إلى الشهرة ـ مثلاً ـ والقياس ، وأنَّ الأرجح هو الموافق للأول أو لا ؟

قلتُ : لا فرق بين الصورتين ، فإنَّ في الثانية أيضاً نقول : قد استفدنا أنَّ الشهرة من حيث هي من المرجّحات ، فيكون في الخبر[1] الموافق لها نوع قوَّةٍ ، ويشك في أنَّ الموافِق للقياس أيضاً كذلك حتى يتعارض أو لا ؟ فبعد العلم تكون الشهرة مقويَّة يجب الأخذ بموافقها حتى يثبت خلافه ، والمفروض عدم الثبوت .

ثمَّ ممّا ذكرنا ظهر حال كون القياس جابراً لضعف سند الخبر أو دلالته ، وأنّه لا يصلح للجبر بعد ورود النهي عن الإعتناء به ، بل هذا أولى بالمنع من الترجيح ، كما هو واضح .

وأمّا كونه موهِناً للدليل المعتبر : فإن كان معتبراً من حيث هو ؛ من دون اشتراط بالظن الفعلي ، فلا إشكال في عدم وهنه بمخالفة القياس ، فإذا قلنا بحجيَّة الأخبار من باب الظن النوعي ، وكان القياس مخالفاً لخبرٍ ، فلا يرفع اليد عنه ، وإن كان الظن قوياً بحيث لو فرض حصول مثله من الشهرة على خلاف الخبر لرفعنا اليد عنه ، وكذا لو كان على خلاف الظواهر إذا قلنا باعتبارها من باب التعبد أو الظن النوعي .

وأمّا لو كان الدليل مشروطاً بوصف الظن ، أو بعدم الظن على الخلاف ، وفرض حصول الظن من القياس على خلافه : ففي سقوطه عن الإعتبار لفقد شرطه ، وهو الظن ، أو عدم الظن على الخلاف ، أو عدم سقوطه لكون القياس ملغى في نظر

---

(١) في نسخة (د) : فيكون للخبر .

الشارع ، فكأنَّ الظن غير حاصلٍ على خلافه ، أو التفصيل بين ما لو كان اعتبار الظن من الشارع ، فلا عبرة بالظن القياسي على الخلاف ؛ لأنّه إذا ألغى القياس فيكون وجود هذا الظن في نظره كالعدم ، وبين ما لو كان الإعتبار من باب حكم العرف ،كما في ظواهر الألفاظ ، بناء على اشتراطها بالظن الفعلي ، أو عدم الظن على الخلاف ، فإنَّ المفروض عدم حصول الشرط في نظرهم ، وكون هذا الظن ملغى في نظر الشارع لا يثمر عندهم شيئاً ؟ وجوه : أقواها[1] الأخير ؛ إلا أن يفرض أنَّ العرف لو آطلعوا على نهي الشارع عن العمل بالقياس ، والإعتناء به ، وأنّه غالب الخطأ لم يعتنوا به ، وكان وجوده وعدمه عندهم سواء ، كما هو كذلك عند الشارع ، فيكون الأقوى الأول ، وتمام الكلام في غير المقام .

وأمَّا القسم الثاني من المرجِّحات المضمونيَّة

أعني ما يكون مستقلاً بالإعتبار ودليلاً معتبراً في حدِّ نفسه ، فقد عرفتَ أنّه أيضاً قسمان :

أحدهما : ما يكون موجباً لقوَّة أحد الخبرين ، وهو أمور :

منها : الكتاب؛ والترجيح بموافقته في الجملة ممَّا لا ينبغي التأمُّل ولا الإشكال فيه ، سواء جوَّزنا تخصيص الكتاب وتفسيره بخبر الواحد أو لا ؟ وذلك لأنّه إن قلنا بجواز التخصيص فواضحٌ ؛ لأنَّ الخبر إنَّما يقدَّم على الكتاب على هذا القول في بعض الفروض إذا لم يكن له معارضٌ ، لا مطلقاً ، فيتصور الترجيح بموافقة الكتاب حينئذٍ ، وإن قلنا بعدم جوازه فنقول : يتصور ذلك في صورة كون الخبرين قطعيي الصدور ، فإنَّه لا خلاف في جواز التخصيص حينئذٍ فيتصور الترجيح ، وفي صورة كونهما ظنيين فيكون الحكم بالترجيح مسامحةً ، وذلك لأنَّ الخبر المخالف حينئذٍ ساقطٌ عن الحجيَّة ، فليس التقديم من باب الترجيح .

ويمكن أن يقال على هذا القول أيضاً : إنَّ غاية الأمر سقوط الخبر المخالف بالنسبة إلى الكتاب ، بمعنى أنّه لا يفسر الكتاب ، ولا يخصصه لا أنّه يسقط بالمرَّة

---

(١) في نسخة (د) : أقواهما .

بحيث يكون الخبر الموافق ممّا لا معارض له حتى يؤخذ بمفاده كائناً ماكان ، بل لابدَّ في ذلك من الترجيح بموافقة الكتاب ، وإلا فيتساقط الخبران ، فيؤخذ بمفاد الكتاب لا بمفاد الخبر الموافق ، وبناء على التخيير بين المتعارضين كما هو المختار فلا يتعين الأخذ بمفاد الخبر الموافق إلا بعد الترجيح بموافقة الكتاب .

وكيف كان فيتصور الترجيح على هذا القول أيضاً في الجملة ، وهو كافٍ مع أنّه لا حاجة إلى هذا التطويل ؛ لأنَّ القول المذكور ساقطٌ كما بُيِّن في محلّه ، والأخبار الدالّة على الترجيح بموافقة الكتاب كافيةٌ في المقام .

وكذا لا فرق في ذلك بين مذهب الأصولي والأخباري ، ويتصور الترجيح على القولين ، أمَّا على مذهب الأصولي فواضحٌ ، وأمَّا على مذهب الأخباري ؛ فلأنَّ ظواهر الكتاب وإن لم تكن حجَّة ـ مع قطع النظر عن ورود التفسير ـ إلا أنّه يكفي في ذلك ورود الخبرين المتعارضين ، مع أنَّ غاية الأمر عدم حجيَّة الكتاب ، فلا يكون دليلاً في حدِّ نفسه ، ولكن يمكن كونه مرجِّحاً مع ذلك ؛ لأنَّ الظن النوعي الحاصل منه موجب لقوَّة الخبر الموافق ، غاية الأمر أنّه يخرج عن عنوان المقام ، من كون المرجِّح معتبراً في حد ذاته ، فلا مفرَّ للأخباري أيضاً عن العمل بالأخبار الواردة في المقام من الترجيح بموافقة الكتاب ، ولو لم نقل بحجيَّته مع عدم ورود البيان والتفسير ، وعدم كفاية هذا المقدار الموجود في الخبرين المتعارضين .

ومن ذلك يظهر أنّه لو قال بعدم حجيَّة الكتاب بالمرَّة ، وأنَّ الحجَّة منحصرة في الأخبار ؛ فلابدَّ له من القول بالمرجِّحيَّة ، وممَّا ذكرنا ظهر أنَّ **ما قد يقال** من أنَّ أخبار العرض على الكتاب دالَّة على حجيَّة الكتاب ، وأنّها تردُّ مذهب الأخباريين[1] **ليس** في محلِّه ، إذ الترجيح ليس منوطاً بالحجيَّة ، بل بالظن النوعي ، والأخباري لا يدعي عدم حصوله من الكتاب إن كان مستنده في عدم الحجيَّة الأخبار الواردة في عدم جواز التفسير بالرأي ، نعم لو كان مستنده في ذلك العلم الإجمالي بالتخصيص والتقييد والمجاز ونحو ذلك في عموماته ومطلقاته وظواهره ، إمَّا من الخارج أو مع

---

(١) في نسخة (د) : الأخباري .

ملاحظة تلك الأخبار ؛ بجعلها كاشفة عن إجمالٍ عرضي فيها، فيمكن منع الظهور والظن النوعي ، وأنّه لا يصلح للمرجِّحيَّة أيضاً ، إلا أنَّ الإنصاف أنّه فرق بين الإجمال الذاتي ، بحيث لا يكون للفظ ظهورٌ بالمرَّة ، وبين الإجمال العرضي مثل المقام ، حيث إنَّ الأول غير صالحٍ للترجيح ، لعدم دلالته على شيء ، والثاني صالحٌ ؛ لأنَّ كل واحدٍ من العمومات والمطلقات له ظهور في حدٍّ نفسه ، ويحصل منه الظن النوعي والعلم الإجمالي غير مانعٍ إلا عن اعتباره وحجيَّته ، لا عن أصل حصول الظن ، فهو قابلٌ للترجيح على هذا التقدير أيضاً ، مع أنَّه يمكن أن يُقال إنَّ العلم الإجمالي إنَّما يمنع عن التمسك به لغير مورد الخبر الموافق ، ففي مورده يكون ظاهر الكتاب أيضاً حجَّة كالخبر .

هذا ؛ مضافاً إلى إمكان دعوى أنَّ المعلوم بالإجمال ليس أزيد ممَّا هو موجود بأيدينا من المخصِّصات والمقيِّدات الثابتة بالأخبار ، فبعد الفحص والإطلاع عليها يعمل بالظواهر في غيرها ، وصورة تعارض الخبرين داخلةٌ تحت ما لم يثبت مخصص ، فيجوز التمسك بالعموم ، ويكون مرجِّحاً للخبر الموافق .

وبالجملة ؛ فكون الكتاب مرجِّحاً في الجملة ثابتٌ على جميع المذاهب ، ومع قطع النظر عن جميع ما ذكرنا فالأخبار الدالَّة عليه كافية ، فلو فرضنا عدم تصور الترجيح على بعض الأقوال تكون هذه الأخبار دليلاً على بطلان ذلك القول .

وأمَّا تفصيل الحال فهو أن يقال : إنَّ المخالفة للكتاب إمَّا أن تكون على وجه التباين ، أو العموم المطلق ، أو العموم من وجه ، وعلى الأول إمَّا أن يكون الكتاب أظهر أو الخبر أو هما متساويان في الظهور أو النصوصيَّة ، وعلى الثاني إمَّا أن يكون الكتاب أعم أو الخبر ، وعلى الثالث إمَّا أن يكون أحدهما أظهر دلالةً من الآخر أو لا ، والكلام تارةً مع قطع النظر عن أخبار العرض ، وأخرى بملاحظتها .

أمَّا مع قطع النظر عنها فمقتضى القاعدة وعموم الأخبار الدالَّة على الأخذ بالموافق وطرح المخالف الترجيح في جميع الصور ، إلا إذا كان الكتاب نصَّاً أو أظهر بالنسبة إلى الخبر المخالف ، ولم يحتمل النسخ ، فإنَّ في هذه الصورة أيضاً وإن كان الواجب الأخذ بالكتاب والخبر الموافق ، إلا أنّه خارج عن باب الترجيح ؛ لأنَّ الخبر

المخالف ليس بحجَّة حينئذٍ في مورد المعارضة ، أو مطلقاً ؛ لأنَّ المفروض أنَّ الكتاب قطعي السند ودلالته أيضاً إمَّا نصٌّ أو أظهر .

فيكون الخبر المخالِف ـ مع قطع النظر عن معارضته مع الآخر ـ ساقطاً ، وبقيَّة الصور داخلة تحت الترجيح ، ويشملها الأخبار الواردة في المضمار ، مع أنَّ الترجيح بمقتضى القاعدة أيضاً في جميعها إمَّا من باب تعدد الدليل في أحد الطرفين ، وإمَّا من باب كون الكتاب مقوِّياً للخبر الموافق في طريقيَّته النوعيَّة ، وإن لم يكن حجَّة مطلقاً كما على مذهب[1] الأخباري ، أو لكونه عامَّاً متأخر الرتبة عن الخاصَّين في الحجيَّة ، كما قد يحتمل على ما سيجيء بيانه ، فإنَّه لا يخرج عن كونه مفيداً للظن النوعي بالواقع ، فيقوى الخبر المطابق له .

وأمَّا مع ملاحظة أخبار العرض الدالَّة على عدم حجيَّة الخبر المخالِف للكتاب مطلقاً ـ سواء كان له معارض أم لا ـ فكما يُخرج الصورة السابقة عن باب الترجيح كذا يخرج الصورة الأولى من الصور الثلاث أعني صورة المباينة عنه ، فإنَّ الظاهر أنَّ جميع صور هذه الصورة داخلٌ تحت تلك الأخبار ، فتبقى (بقيَّة)[2] صور الصورتين الأخيرتين داخلة تحت المقام.

فتحصل أنَّه يجب الأخذ بالخبر الموافق للكتاب في جميع الصور ، إلاَّ أنَّ بعضها خارجٌ عن باب الترجيح ؛ وإن كانت الأخبار الدالَّة على الأخذ بالموافق للكتاب من المتعارضين أيضاً شاملة لجميع الصور ؛ لأنَّه لا يلزم أن يكون جميع ما تضمنته الأخبار من باب الترجيح ، إذ مورد الأخبار الخبران المعتبران في حدِّ نفسهما، وإن كان أحدهما خارجاً عن الحجيَّة بملاحظة المرجِّح حسبما ذكرنا سابقاً بالنسبة إلى الشهرة والشذوذ أيضاً ، فملاك الترجيح بموافقة الكتاب كونُ الكتاب دالاًّ على ما يوافق أحد الخبرين بدلالة معتبرة ـ عموماً أو خصوصاً أو إطلاقاً ـ منطوقاً أو مفهوماً أو فحوى أو إشارة ، أو نحوذلك من أنحاء الدلالات ، بحيث يكون دليلاً على المطلب مع عدم ورود خبرٍ على خلافه أو وفاقه لو قلنا بحجيَّة الكتاب ، وإن لم نقل

---

(١) في نسخة (د) : كما هو مذهب..

(٢) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د) .

بحجيَّته فعلاً، وكون الخبر المخالِف بحيث لو لم يكن له معارضٌ لكان حجَّة، سواء كان على هذا التقدير مقدَّماً على الكتاب بأن يكون أخص، أو لا؛ بأن يكون مساوياً له معارضاً معه.

فمع تحقق الأمرين يجب تقديم الموافِق من باب الترجيح، ومع فقد الأول يخرج[1] عن الموافقة، فلا يُقدَّم، ومع فقد الثاني: إمَّا لكون الكتاب أظهر أو للأخبار المذكورة يخرج عن باب الترجيح، وإن كان يقدم الخبر الموافق حينئذٍ.

هذا؛ وخصَّ في الرسالة[2] الترجيح بموافقة الكتاب بما إذا ثبتت[3] المخالفة بالعموم من وجه مع التساوي في الظهور، وأخرج صورة التباين عن باب الترجيح، لما ذكر من سقوط المخالِف عن الحجيَّة حينئذٍ؛ لأنَّه القدر المتيقن من أخبار الطرح لما خالف الكتاب، وفي صورة كون الخبرين خاصَّيْن والكتاب عامَّاً أو مطلقاً قال: إنَّ مقتضى القاعدة حينئذٍ - بناء على جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد - أن يلاحظ أولاً جميع ما يمكن أن يُرجَّح به الخبر المخالف، فإن وجد مرجحٌ له قُدِّم وخصص به الكتاب؛ لأنَّ المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه به بمزاحمة المطابِق؛ لأنَّه مع الكتاب من قبيل النص والظاهر[4]، والعمل بالنص ليس من باب الترجيح؛ بل من باب العمل بالدليل والقرينة في مقابلة أصالة الحقيقة، حتى لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعي، فإذا عُولِجَت المزاحمة بالترجيح صار المخالِف كالسليم عن المعارِض، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم.

ولو لم يكن مرجِّحٌ: فإن حكمنا في المتكافئين بالتخيير - إمَّا لأنَّه الأصل أو لأخبار التخيير - كان اللازم التخيير، فله أن يأخذ بالمطابق وأن يأخذ بالمخالف، فيخصص به عموم الكتاب، لما سيجيء[5] من أنَّ موافقة أحد الخبرين للأصل لا توجب رفع التخيير، وإن قلنا بالتساقط أو التوقف كان المرجع هو ظاهر الكتاب.

---

(١) في نسخة (د) هكذا: ومع فقد الأول لا يخرج عن عن الموافقة..

(٢) يظهر هذا منه في فرائد الأصول: ٤ / ١٤٨ - ١٤٩.

(٣) في نسخة (د): بدل من «ثبتت» كتبت كلمة «كانت».

(٤) في النسخة: النص الظاهر، وما أثبتناه هو من نسخة (د).

(٥) يأتي في صفحة: ٥٧٣.

ثمّ استشكل في آخر كلامه بأنّ تخصيص أخبار الترجيح بالموافقة بما ذكر من صورة المخالفة بالعموم من وجه حملٌ لها على الفرد النادر ، إذ الصورة المذكورة نادرةٌ ، وهو لا يناسب إطلاق هذه الأخبار الكثيرة ، وحملها على صورة التباين ، وإن لم يكن من باب الترجيح أيضاً مشكلٌ ؛ لأنّها أقلُّ وجوداً ، بل معدومة .

وقال : ويمكن آلتزام دخول صورة العموم المطلق في الأخبار التي أطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب ، فلا يقلُّ موردها، وما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصِّص أحدهما لظاهر الكتاب ممنوعٌ ، بل نقول إنّ ظاهر تلك الأخبار ـ (ولو بقرينة)[1] لزوم قلّة المورد بل عدمه ، وبقرينة بعض الروايات الدالّة على ردّ بعض ما ورد في الجبر والتفويض بمخالفة الكتاب ـ مع كونه ظاهراً في نفيهما أنّ الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه الخبر الآخر ، وإن كان لو آنفرد رُفِعت اليد به عن ظاهر الكتاب .

أقول : يظهر منه أنّه لو قلنا بعدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد فيكون الخبر المخالِف خارجاً عن الحجيّة ، فلا يكون من باب الترجيح ؛ لكن يبقى أنّه لو قلنا في تلك المسألة بالتوقف كما ينسب إلى المحقق فيتصور الترجيح بأن يقال بتقديم الخبر الموافِق ، وإن كان المخالف لو كان منفرداً لم يُعمَل به ولا بالكتاب ، إلاّ أن يقال : إنّا[2] احتملنا جواز التخصيص ؛ فلا يكون الكتاب معلوم الحجيّة حتى يكون مرجِّحاً للخبر الموافِق ، بل يمكن أن يقال : نعلم بعدم المرجِّحيَّة ؛ لأنّه إن جاز التخصيص في الواقع فلا يكون مرجِّحاً ، وإن لم يَجُز فلا يكون الخبر المخالِف حجةً حتى يكون تقديم الموافق من باب الترجيح .

وكيف كان ؛ فلعلَّ نظر الشيخ ﴿ فيما ذكره ـ من أنّ اللازم ملاحظة سائر المرجِّحات وأنّ عموم الكتاب لا يكون مرجِّحاً ـ إلى أنّ العموم متأخر الرتبة في الحجيّة عن الخاصَّيْن ، فيكون مرجعاً عند فقدهما أو تساقطهما، ولا يكون مرجِّحاً ، نظير الأصل العملي حيث إنّه حجّة عند عدم الدليل الاجتهادي ، فلا يصلح للترجيح

---

(١) أثبتنا هذا من نسخة (د) ولم يكن في نسخة الأصل .

(٢) في نسخة (د) : إذا .

، و وجه تأخر رتبة العام أنَّ اعتبار أصالة العموم إنَّما هو من باب أصل عدم القرينة ـ على الخلاف[١] ـ فيكون مقيداً بعدمِ خاصٍّ في قباله ، ومع وجوده ؛ كما هو المفروض في المقام لا يكون معتبراً .

وفيه : أنَّ مجرَّد تأخُّر الرتبة لا يقتضي عدم الترجيح ، إذ غاية الأمر أنَّه ليس حجَّة في عرض الخاصَّين ، لكنَّه لا يخرج عن كونه مفيداً للظن النوعي على طبق أحدهما فيكون مقوِّياً له ، والسرُّ في عدم الترجيح بالأصل العملي ليس عدم الحجيَّة في عرض الدليل الإجتهادي ، بل هو عدم كونه مفيداً للظن ، وناظراً إلى الواقع ، ولذا نقول بكونه مرجِّحاً على فرض كونه معتبراً من باب الظن ، مع أنَّه على هذا التقدير أيضاً لا يكون في عرض سائر الأدلَّة الإجتهاديَّة ، بل متأخّر عنها في مرتبة الحجيَّة ، ثمَّ إنَّ تأخر الرتبة إنَّما يسلم في العام بالنسبة إلى الخاص المخالف ، إذ هو الذي يكون قرينة على خلافه .

وأمَّا بالنسبة إلى الخاص الموافِق فلا ؛ فالعام يسقط عن الحجيَّة إذا قدَّمنا الخبر المخالف ، وأمَّا عدمه ـ كما هو المفروض ـ فيكون حجَّة ومعاضِداً للخبر الموافق ، ومجرَّد كون العام متأخراً عن الخبر المخالِف الذي هو في عرض الموافق لا يقتضي تأخره[٢] عن الموافق ، إذ ما في طول ما في العرض[٣] لا يلزم أن يكون في طول ما في العرض [٤] كما لا يخفى [٥].

فإن قلت : لعلَّ نظر الشيخ إلى أنَّ العام ليس ظاهراً مع وجود الخاص المخالِف ، إذ مع وجود ما يحتمل أن يكون قرينةً يسقط الظهور ، فلا يكون مفيداً للظن النوعي حتى يكون مرجحاً .

---

(١) المراد به ابتناء المسألة عندهم على أنَّ هذه الأصول وهي أصالة العموم والإطلاق والحقيقة هل هي راجعة إلى أصل عدمي واحد ، وهو أصالة عدم القرينة ، أم أنَّها مستقلة بالاعتبار ولا ترجع لها ، أو أنَّها ترجع لأصالة الظهور وهو أمر وجودي وليس عدمياً .

(٢) أي تأخر العام .

(٣) أي العام الذي هو في طول الخبر المخالف .

(٤) أي لا يلزم أن يكون في طول الخبر الموافق الذي هو في عرض الخبر المخالف .

(٥) الخلاصة : أنَّ العام المؤيِّد بالخبر المخالف وإن كان في طوله ، لكن لا يلزم أن يكون في طول الخبر الموافق ، والذي هو في عرض الخبر المخالف ، بل يمكن أن يكون في عرضه .

قلتُ : لو كان كذلك لم يجز الرجوع إليه مع فرض التساقط أو التوقف ، مع أنَّ هذه الدعوى واضحة الفساد ، إذ هي إنَّما تُسلَّم إذا كان ما يحتمل أن يكون قرينةً متصلاً بالكلام لا مثل المقام ؛ كما هو واضح .

هذا ؛ ويمكن أن يُقال : إنَّ نظره فيما ذكره إلى أنَّ العموم لا يكون قابلاً للمعارضة مع الخبر المخالف ؛ لأنَّ المفروض تقدمه عليه من حيث هو ، فلا يصلح معاضداً للخبر الموافق ؛ **لأنَّه يعتبر في المعاضِد**[1] **أن يكون في عرض المعاضَد بالنسبة إلى** الطرف الآخر ، بأن يكون صالحاً لكونه طرفاً للمعارضة معه .

وفيه منع ذلك ؛ بل يكفي كونه مثبتاً لما يثبته المعاضَد ، وكونه في عرضه بالنسبة إلى إراثة الواقع ، ولا يعتبر كونه في عرضه من حيث المعارضة مع الآخر .

وبعبارة أخرى : يكفي في معاضدته معارضته مع الطرف الآخر في المضمون ، ولا يعتبر مقاومته معه في مقام المعارضة ؛ فتدبَّر ! وكيف كان ؛ فلا إشكال في صلاحيَّة العموم للمرجحيَّة ، ولذا عدل الشيخ أخيراً عمَّا بنى عليه أولاً ؛ حيث قال: ويمكن ٱلتزام .. إلى آخره [2].

هذا ؛ والعمدة ما ذكرنا[3] من كون الترجيح بمقتضى القاعدة ، فلا مانع من شمول الأخبار أيضاً ، وإلا **فما ذكره** من كون قلَّة المورد قرينةً على شمول الأخبار للصورة المفروضة ، وكذا بعض ما ورد في ردِّ الخبر الدال على الجبر والتفويض ؛ لأنَّه مخالف للكتاب **مشكلٌ** ، ولا يصلح ما ذكره دليلاً على ذلك ، إذ مع عدم حصول الترجيح بالموافقة للعموم يلزم كون الترجيح تعبُّدياً ، لكونه موجباً للقوَّة ، فيكون نظير الترجيح بالأصل ، وهو بعيدٌ ؛ مع أنَّ قلَّة المورد ممنوعةٌ ، خصوصاً إذا حملنا الأخبار على الأعم من وجهٍ [4] والمتباينين ، ولا يضرُّ كون الثاني خارجاً عن باب الترجيح ،

---

(١) قد كتب بعد هذه الكلمة وما شابهها مثل ـ المعاضد ـ كلمة : بالكسر ، وكذا: بالفتح أي المراد اسم الفاعل أو اسم المفعول ، فاستعضنا عنهما بوضع الحركة الدالَّة على اسم الفاعل أو اسم المفعول .

(٢) فرائد الأصول : ٤ / ١٥٠ .

(٣) في نسخة (د) : ما قد ذكرنا .

(٤) جاءت العبارة في نسخة (د) : على الأعم من العامين من وجه .

كما عرفتَ ، ولا داعي إلى التخصيص بأحدهما كما يظهر من بيانه .

ودعوى قلّة صورة المخالفة بالتباين أيضاً ممنوعةٌ ، لأنَّ القلّة إنّما هي في خصوص ما بأيدينا من الأخبار ، حيث إنَّ العلماء السابقين كالصدوق والكليني وغيرهما أخرجوا الأخبار المخالفة للكتاب ، ونقّحوا كتبهم عنها ، وإلا فهي كانت كثيرة في زمان صدور هذه الأخبار ، والمدار عليه لا على زماننا كما هو واضحٌ ، هذا مع أنَّ القلّة لا توجب إشكالاً ، إذ الغرض إذا كان بيان أنواع المرجّحات فلا يتفاوت الحال بين قلّة موردها وكثرته ؛ خصوصاً إذا جعلنا ذلك من باب المثال ، وأنَّ الغرض بيان الترجيح بمثل موافقة الكتاب ، فيشمل الترجيح بالسُنّة ، وبما عُلِم من الأخبار الأُخَر ، بل بمطلق ما يكون دليلاً معتبراً مثل الكتاب .

وأمّا ما ورد من الروايات في ردِّ الخبر الوارد في الجبر والتفويض ، فيمكن بأن يُدَّعى أنّه ليس ممّا نحن فيه ؛ لأنَّ المخالفة فيه للكتاب ليست بالعموم بل بالتباين ، غاية الأمر أنَّ الكتاب ظاهرٌ في نفي الجبر والتفويض ، وقد عرفتَ أنَّ صورة التباين مشمولةٌ لأخبار العرض مطلقاً ، سواء كان الكتاب أظهر ، أو الخبر (أو تساويا)[1]، فلا تكون هذه الروايات قرينة على شمول الأخبار للعام المطلق ، كيف ولو كان كذلك لزم طرح الخبر المخالِف للكتاب بالعموم المطلق ولو لم يكن له معارض ، كما هو المفروض فيما دلَّ على الجبر من الأخبار ، مع أنَّ مقتضى القاعدة تخصيص الكتاب به ، فنحن نريد إثبات كون أخبار الترجيح بالموافقة شاملة للعام المطلق أيضاً ، لا أخبار العرض ؛ إذ لا إشكال في اختصاصها بغير صورة كون الخبر المخالِف أخص ؛ لأنَّ المفروض والمعلوم جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد إذا لم يكن له معارض ، إلا أَنْ تنزَّل تلك الأخبار أيضاً على خصوص صورة التعارض ، وهو بعيد.

وبالجملة ؛ فهنا طائفتان من الأخبار :

إحداهما : أخبار العرض الدالّة على طرح المخالف للكتاب مطلقاً ، ولو مع عدم المعارِض ، وهذه لابدَّ من تخصيصها بصورة المباينة ؛ لأنَّ تخصيص الكتاب بالخبر

---

(١) هكذا وردت في نسخة (د) وكانت في نسخة الأصل هكذا : إرشادياً .

الواحد جائزٌ قطعاً على ما بُيِّن في محلِّه ، ولهذا قال فيها : إنَّ المخالف باطلٌ وزخرفٌ وأضربه عرض الجدار [١].

والثانية : أخبار الترجيح بموافقة الكتاب ، وهذه إمَّا خاصَّة بغير صورة المباينة ، بناءً على اختصاصها بباب الترجيح ، وإمَّا أعمَّ منها ومن غيرها، بناء على ما عرفتَ مراراً [٢]، والغرض إثبات شمولها لصورة العموم المطلق أيضاً ، وحيث إنَّ ما ورد في الجبر الظاهر أنَّه ممَّا لا معارض له ، ودلَّت الرواية المذكورة على طرحه ؛ للمخالفة ، فلا يمكن أن تكون (المخالفة فيه بالعموم المطلق ، وإلا لم يمكن وجه لطرحه ، وحينئذٍ فلا يكون)[٣] في الرواية المذكورة شهادة على شمولها أخبار الترجيح لصورة العموم المطلق ؛ فتدبَّر ![٤].

فإن قلت : إنَّ موافقة الكتاب وإن كانت مرجِّحة بمقتضى القاعدة ، على ما ذكرت من أنَّ العام الكتابي يقوي الخبر[٥] الموافق له ، إلا أنَّ الأخبار ليست شاملة لهذه الصورة ؛ لأنَّ أخبار العرض غير شاملةٍ ، ومساق الطائفتين واحدٌ ، فتكون هذه الأخبار أيضاً خاصة بغير صورة العموم المطلق .

قلت : نمنع اتِّحاد المساق ، ولذا اعتبر في أخبار العرض بغير ما آعتبر[٦] به في أخبار الترجيح ؛ من قوله **زخرفٌ وباطلٌ**.. ونحو ذلك ، مع أنَّ أخبار الترجيح شاملة لصورة العموم من وجه ، والظاهر عدم شمول أخبار العرض لها ، فظهر أنَّ النسبة بين موردي الطائفتين هو العموم المطلق على وجه ، والتباين على وجه آخر ، وهو ما لو قلنا باختصاص أخبار الترجيح بما يكون ترجيحاً حقيقةً ، ولا تشمل صورة التباين ، هذا بالنسبة إلى ملاحظة صور المخالفة ، وإلا فبالنسبة إلى شمول صورة التعارض وعدمه فأخبار العرض أعم ، ويحتمل آختصاصها بغير صورة التعارض ، كما أنّه

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ١١

(٢) لاحظ وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ١١

(٣) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د) .

(٤) هذه العبارة المصاغ بها المطلب هنا لا تخلو من اضطراب وتشويش ؛ فالتفت .

(٥) في نسخة (د) : يقوي عموم الخبر..

(٦) جاءت العبارة في نسخة (د) هكذا : ولذا عُبّرَ.. بغير ما عُبِّرَ به..

يحتمل تنزيلها على خصوص صورة التعارض ، لكنَّه في غاية البعد كما لا يخفى !

ولبعض الأفاضل هنا مسلك آخر وحاصله : أنَّ حال الخبر المخالِف بالنسبة إلى الكتاب أقسام ثلاثة ؛ لأنَّه إمَّا أن يكون الكتاب أقوى دلالةً من الخبر المخالف بالنصوصيَّة ، أو الأظهريَّة ، أو يكون بالعكس ، أو هما متساويان بالدلالة ، ففي الصورة الأولى لا إشكال في ترجيح الموافق ، وأمَّا الصورة الثانية فإن كان الخبر نصَّاً والكتاب ظاهراً فعلى القول بجواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لا يُرجَّح بالموافقة ؛ لأنَّ الكتاب حينئذٍ لا يصلح للترجيح ، لأنَّه لا يوجب قوَّةً في دلالة الخبر الموافِق ؛ لأنَّ المفروض أنَّه نصٌّ ، ولا في سنده[1] لعدم السنخيَّة[2] ؛ بين ظهور العام[3] الكتابي وسند الخبر ، حتى يكون مقوِّياً له ، ولا في مضمونه ؛ لأنَّ المفروض أنَّ العام مبتلى بالخبر المخالِف ، فلا يحصل منه الظن حتى يكون مقوِّياً للمضمون فلا يتصور الترجيح في هذه الصورة .

نعم ؛ بناءً على جواز الترجيح بالأمور التعبديَّة كالأصل العملي ؛ يمكن الترجيح لكنَّ هذا البناء فاسدٌ .

وعلى القول بعدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ، وأنَّه يعمل بعموم الكتاب ـ كما عليه المرتضى ـ لا إشكال في الترجيح ، وعلى القول بالتوقف في جواز التخصيص وعدمه ـ كما عليه المحقق أيضاً ـ لا ترجيح إلا بناء على جواز الترجيح بما لا يكون مقوِّياً للخبر ، وحيث إنَّه باطلٌ فلا ترجيح على هذا القول أيضاً ، بل المرجع أخبار التخيير .

وإن كان الخبرُ أظهر والكتاب ظاهراً ؛ فبناء على القول بجواز التخصيص ـ وإن كان يتصور الترجيح ؛ لأنَّ المفروض عدم نصوصيَّة الخبر الموافِق حتى لا يكون قابلاً للترجيح ـ إلا أنَّه لا يُحكم بالترجيح مطلقاً ، بل يختلف الحال باختلاف المقامات ،

---

(١) هذه جملة معطوفة على قوله «في دلالة الخبر»: أي لا يوجب قوَّة في الدلالة ولا في السند .
(٢) إذ أنَّ الأظهريَّة متعلَّقها المضمون لا السند ، فلا تكون سنخيَّة بين المضمون الكتابي والسند الخبري ، فلا يكون المضمون الكتابي مرجِّحاً لسند الخبر .
(٣) في النسخة المعتمدة : العالم ؛ والصواب ما كتبناه .

فإن حصل من موافقة الكتاب ظنٌّ على طبق الخبر الموافق ترجح[1] وإلا فلا .

ودعوى أنَّ المفروض أنَّ الترجيح مُتصوَّرٌ فحينئذٍ لابدَّ من القول به كليَّة من حيث إنَّ الأخذ بالخبر المخالف يوجب (ارتكاب خلاف الظاهر في الكتاب وفي الخبر الموافق بتأويلهما ، بخلاف الأخذ بالموافق ، فإنَّه يوجب)[2] تأويلاً واحداً في المخالِف فهو أولى .

مدفوعة بمنع ذلك ؛ إذ الموافق مساوٍ للمخالِف في الدلالة ، فلا وجه لتأويله على فرض الأخذ بالمخالِف ، فلا يلزم إلا تأويلٌ واحدٌ في ظاهر الكتاب ، حيث إنَّ المخالف لمَّا كان أظهر منه يكون قرينة على التأويل فيه ، نعم ؛ يدور الأمر بين ارتكاب خلاف ظاهرٍ واحد في المخالِف وبين ارتكاب خلاف ظاهر في الكتاب[3] مع طرح سند الموافق ، وكون الأول أولى من الثاني ممنوعٌ ، كما ذكرنا في قاعدة الجمع، فوجوب تقديم الموافق كليَّة ممنوع ، بل المدار على كون العام الكتابي موجباً للقوَّة في الموافق ، ويختلف باختلاف الموارد ، وبناء على القول بعدم جواز التخصيص لا إشكال في الترجيح كالصورة السابقة ، وبناءً على التوقف أيضاً المرجع أخبار التخيير ؛ لأنَّ الكتاب لا يوجب قوَّةً في الخبر الموافِق ، فيكون الترجيح به ترجيحاً بالأمور التعبديَّة ، نعم بناء على جواز ذلك يرجح الموافق .

وأمَّا الصورة الثالثة فالحكم فيها الترجيح بموافقة الكتاب على جميع المذاهب: إمَّا بزيادة قوَّة دلالة الموافِق بسبب الموافقة للكتاب ، أو سنده ، من غير فرقٍ بين ما كانت المخالفة بالتباين أو بالعموم من وجه ، هذا كلُّه (بمقتضى القاعدة)[4] ؛ مع قطع النظر عن الأخبار ، وأمَّا مع ملاحظتها فالحكم الترجيح في جميع الصور إلا إذا كان الكتاب ظاهراً والخبر نصاً ، فإنَّه على القول بجواز التخصيص لا يُرجَّح الموافق ؛ لما مرَّ من عدم تعقل الترجيح ، ولأنَّ أخبار العرض لمَّا لم تكن شاملةً لصورة المخالفة

---

(١) كتب فوق هذه الكلمة في نسخة الأصل «كذا» ؛ ولكنَّها جاءت في نسخة (د) هكذا : رجح !

(٢) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د) .

(٣) في نسخة (د) : خلاف ظاهر الكتاب .

(٤) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د) .

بالعموم المطلق فأخبار الترجيح أيضاً غير شاملة لها ، لاتحاد المساق .

أقول : في هذا الكلام أنظار :

أحدها: أنّه لا وجه لدعوى عدم تصور القوّة والرجحان في الخبر الموافق إذا كان نصّاً ، فإنَّ ترجيح المضمون ممكنٌ قطعاً ، وما ذكره من الابتلاء بالخبر المخالِف لا يضرُّ بعد عدم معلوميَّة وجوب الأخذ به ، مع أنَّ النص يمكن أن لا يراد منه بيان الحكم الواقعي (لمصلحة من المصالح كالتقيَّة ، فيكون الكتاب مقوِّياً لدلالته على الحكم الواقعي) [١] ، وأيضاً يمكن تقوية سنده ، وعدم السنخيَّة غير مضرٍّ كما لا يخفى .

وبالجملة ؛ حصول القوّة للخبر بالموافقة وجداني لا يحتاج إلى بيان .

الثاني : على القول بالتوقف في مسألة جواز تخصيص الكتاب لا معنى للترجيح بالأمر التعبدي ؛ لأنَّ المفروض أنّه يُتوقَّف عن العمل بالكتاب وبالخبر المخالف ؛ فأين الأمر التعبدي حتى يكون مرجِّحاً ؟ بل **لو قيل** بكون الكتاب حينئذٍ مقوِّياً ؛ لأنّه مفيدٌ للظن النوعي بالواقع ، وإن لم يكن حجَّة من جهة احتمال جواز التخصيص واحتمال عدمه **كان أولى وأسهل** ؛ فالترجيح حينئذٍ إن كان فهو بما يوجب القوّة ، وإلا فليس شيءٌ تعبُّدي ؛ لأنَّ التعبد فرع الحجيَّة ، وهي مشكوكة[٢].

ويمكن أن يقال : إذا توقفنا عن العمل بالكتاب والخبر المخالِف ، فيبقى الخبر الموافق سليماً فتأمَّل ! ثمَّ لا معنى للرجوع إلى التخيير فإنَّه لو أخذ بالخبر المخالِف يلزم التخصيص الذي توقف عن جوازه ، فلا يمكن التخيير .

والحق أنّه بناء على التوقف في مسألة جواز التخصيص يجب الأخذ بالخبر الموافق : إمَّا لأنَّ المخالف إذا سقط بسبب المخالفة الموجبة للتوقف فيبقى الموافق حجَّة بلا معارض معتبر ، وإمَّا لأنَّ الكتاب وإن لم يكن حجَّة في الظاهر من جهة التوقف ، لا أنّه[٣] يوجب تقوية الموافق ، وهذا هو الأقوى ، وعلى أي حالٍ فلا يجري

---

(١) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د).

(٢) جاءت العبارة في نسخة (د) هكذا : لأنَّ التعبد فرع وهي مشكوك الحجيَّة .

(٣) في نسخة (د) : إلا أنّه .

التخيير، مع أنَّ القدر المتيقَّن هو الأخذ بالموافق.

الثالث: إنَّ **ما ذكره** من اختلاف المقامات في كون الكتاب مقوِّياً في صورة أظهريَّة الخبر المخالِف **لا وجه له**، بل الكتاب دائماً موجبٌ لقوَّة الموافق، وإن كان نظره إلى أنَّه قد لا يحصل الظن الفعلي منه، والمدار عليه، **ففيه** أنَّ جميع المرجِّحات كذلك، إذ قد لا يحصل منها الظن الفعلي، فلا وجه للتخصيص بالمقام، ثمَّ إنَّ ما ذكره في منع الدوران المذكور من أنَّ الخبر الموافِق مساوٍ في الدلالة للمخالِف، فلا وجه لتأويله من جهته؛ **فيه**: أنَّه لا يجب في التأويل كون أحدهما أظهر؛ لأنَّ المقصود ليس هو التأويل العرفي، بل من جهة الدوران مع أنَّه إذا كان كذلك فلا وجه للتأويل في المخالِف أيضاً، لعدم أظهريَّة الموافق منه، مع أنَّه ذكر أنَّ الأمر دائرٌ بين تأويل المخالِف وبين تأويل الكتاب مع طرح سند الموافق.

ثمَّ إنَّ الخبرين قد يكونان قطعيَّين؛ وحينئذٍ يتعين التأويل في ظاهر أحدهما فيصح الدوران المذكور.

ثمَّ إنَّ ما ذكره من أنَّ حكم التوقف في جواز التخصيص الرجوع إلى التخيير إلا بناء على جواز الترجيح بالأمر التعبدي؛ **فيه** ما عرفتَ في النص، مضافاً إلى أنَّه يمكن أن يقال: الأمر دائرٌ في الواقع بين جواز التخصيص ـ والحكم معه جواز الترجيح على ما ذكره، وإن قال[1] إنَّه يختلف باختلاف المقامات ـ وبين عدم جوازه فيتعين الأخذ بالخبر الموافق، فعلى التقديرين يجب الأخذ بالموافق، فلا وجه للتخيير.

الرابع: إنَّ ما ذكره من وجوب الترجيح في الصورة الثالثة على جميع المذاهب لا وجه له؛ إذ بناء على التوقف في جواز التخصيص ينبغي الحكم بالرجوع إلى التخيير على ما ذكره؛ لأنَّه لا فرق في عدم جواز التخصيص بين كون الخبر خاصاً مطلقاً أو أعمَّ من وجهٍ من الكتاب، وكأنَّه تخيل أنَّ النزاع في تلك المسألة خاص بالأخص مطلقاً، وليس كذلك؛ فجميع ما ذكره في الصورة السابقة جارٍ في هذه الصورة ـ بناء على عدم جواز التخصيص أو التوقف فيه ـ بل وكذا في صورة التباين، مع كونهما

---

(١) في نسخة (د): وأنّه قال.

ظاهرين ، إذ لا يجوز تفسير الكتاب بالخبر الواحد ، بناء على القول به ، وإن لم يكن تخصيصاً ، فليس النزاع في خصوص التخصيص كما لا يخفى على من راجع تلك المسألة .

الخامس : لا وجه لتفريقه[١] بين مقتضى القاعدة ومقتضى الأخبار ، فإنَّ ما ذكره ـ بناء على التوقف في جواز التخصيص ـ يجري مع التمسك بالأخبار أيضاً ؛ كما لا يخفى ! مع أنّه لم يذكر ـ بناء على التمسك بالأخبار ـ وراء ما جعله مقتضى القاعدة سوى أنَّ مساق أخبار العرض وأخبار الترجيح واحدٌ ، فلا تشمل أخبار الترجيح صورة كون الخبر أخص من الكتاب ، وقد حكم بعدم الترجيح في هذه الصورة بمقتضى القاعدة أيضاً .

ثمَّ قد عرفتَ سابقاً أنَّ دعوى وحدة المساق ممنوعةٌ ، وأنَّ أخبار العرض خاصة بصورة التباين ، بخلاف أخبار الترجيح ، ثمَّ إنَّه خلط بين باب الترجيح وباب سقوط الخبر المخالِف عن الحجيَّة ، وحكم بالترجيح في جميع صور وجوب الأخذ بالخبر الموافِق ، مع أنَّ بعضها خارجٌ عن باب الترجيح .

فائدة : [لازم القول بعدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد]

لا يخفى أنّه بناء على القول بعدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لا يُرجَع إلى سائر المرجِّحات أيضاً ـ سواء كانت للخبر الموافِق أو المخالِف ـ وكذا على القول بالتوقف ؛ لأنَّ المفروض عدم إمكان الأخذ بالمخالف واقعاً أو ظاهراً ، فلا مورد لإعمال سائر المرجِّحات ، نعم بناء على ما ذكره هذا الفاضل من أنَّ الحكم مع التوقف التخيير يرجع إليها[٢] ، ومع عدمها يحكم بالتخيير ، لأنّه فرع عدم المرجِّحات ، وفساده واضحٌ كما عرفتَ ، إذ المفروض أنَّ المتوقف لا يأخذ بالخبر المخالِف مع عدم المعارض ، فكيف يأخذ به معه لأجل المرجِّح أو للتخيير .

بقي أمور :

أحدها : أنَّ موافقة الكتاب إنَّما ترجح خبر الموافق له إذا كان مطابقاً له في

---

(١) في نسخة (د) : لفرقه .
(٢) لا توجد كلمة «إليها» في نسخة (د) .

المضمون ، فمثل العمومات الدالَّة على البراءة لا تكون مرجِّحةً حجَّةً[١] للخبر الدالِّ على عدم التكليف واقعاً ؛ لأنَّ مضمونه نفي التكليف في الظاهر ، نعم تكون مرجِّحة للخبر الدال على أصالة البراءة ، مثل قوله عليه السلام **«كل شيء مطلق..»**[٢] بالنسبة إلى ما دلَّ على الإحتياط مثل قوله عليه السلام **«أخوك دينك..»**[٣] ، وهذا واضحٌ بناء على اعتبار كون المرجِّح مقوِّياً لمضمون أحد الخبرين ، نعم بناء على الترجيح بالأصل العملي يكون مرجِّحاً من حيث الكتابيَّة ، كما أنَّه مرجِّح من حيث إنَّه أصل .

الثاني : كما أنَّ موافقة الكتاب من المرجِّحات كذلك المخالفة له مرجِّحة للخبر الآخر ، فإذا فرضنا أنَّ أحد الخبرين دلَّ على حرمة شيء والآخر على وجوبه ، وكان الكتاب دالاً على عدم الحرمة ، وكان ساكتاً عن أنَّ الحكم هو الوجوب أو غيره فيقدم الثاني لعدم مخالفته للكتاب ، وإذا فرض خبر آخر دالٌّ على الاستحباب ؛ يسقط ما دلَّ على الحرمة ويقع التعارض بين ما دلَّ على الوجوب وما دلَّ على الإستحباب[٤].

الثالث : إذا فرضنا أنَّ أحد الخبرين موافق لعموم كتابي ، والآخر لعموم آخر فيسقط هذا المرجِّح ، إلا إذا علم منسوخيَّة أحد العمومين ، ولو فرض موافقة أحدهما لعام كتابي ، وشكَّ في موافقة الآخر لعام آخر وعدمها يُرجَّح الأول ؛ لأنَّ المرجح له معلوم ولكن لابدَّ من الفحص أولاً كما هو واضحٌ ، ومع اليأس عن وجود عامٍّ يطابق الثاني يرجح الأول .

الرابع : إذا وافق أحد الخبرين لعامٍّ كتابي مخصَّص بالمجمل ، بحيث سقط عن الحجيَّة ، لا يرجح بالموافقة المذكورة كما هو واضح .

الخامس : إذا كان أحد الخبرين موافقاً لعام ، والآخر موافقاً لعام مخصِّصٍ للأول ،

---

(١) لا توجد هذه الكلمة في نسخة (د) .

(٢) هذه مرسلة الفقيه وهي «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» : ١ / ٣١٧ وفي طبعة أخرى ص ٢٠٨ حديث ٩٣٧ ، وانظر الوسائل : ٦ / الباب ١٩ من أبواب القنوت حديث ٣ .

(٣) أمالي الشيخ المفيد : ١١٠ ، حديث ١٦٨ ، وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٤١ .

(٤) ولا يشكل لمنع التعارض بأنَّهما في سياق واحد وبينهما سنخيَّة ، والوجه أنَّ الوجوب بمفاد المصلحة الملزمة المانعة عن الترك «أي بشرط شيء أو بشرط لا» بينما الإستحباب بمفاد المصلحة غير الملزمة بالترك «أي بمفاد اللابشرط» .

كما إذا فرضنا أنَّ مفاد أحد الخبرين وجوب إكرام زيدٍ والآخر حرمته ، وكـان فـي الكتاب أكرم العلماء ، ولا تكرم فسَّاقهم ، وكان زيدٌ عالماً فاسقاً ، فالظاهر أنَّه مرجِّح الثاني ؛ لأنَّ العام الثاني مقدَّم على الأول ، لأنَّه أخصّ منه ، وكذا إذا كان أحدهما موافقاً لمطلق والآخر لعام ، فإنَّ الثاني مقدَّم ، لأنَّ العام مقدَّم على المطلق ، وهكذا بالنسبة إلى سائر أقسام المعارضات الدلاليَّة بالنسبة إلى الآيتين .

والميزان الكلي كون أحد الخبرين موافقاً لما لو لم يكونا في البين كان هو المرجع، بناء على القول بحجيَّة الكتاب ، وعلى هذا فلو فرضنا أنَّ النسبة بين الآيتين عموم من وجه ، وبنينا على تقديم إحداهما بجهة من الجهات ، فالخبر الموافق لها مقدَّم على الخبر الموافق للأخرى .

ودعوى: أنَّ الإمام عليه السلام أرجع في صورة موافقة الخبرين للكتاب إلى مرجح آخر حيث قال الراوي : **أرأيت إن كان الفقيهان عَرَفَا حكمه في الكتاب والسنَّة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامَّة والآخر مخالفاً ؛ بأيِّ الخبرين يؤخذ ؟ قال : «ما خالف العامَّة ففيه الرشاد»**[1] ، ومقتضى إطلاقه أنَّ مجرَّد الموافقة مُسقطٌ لهذا المرجح وإن كـانت إحدى الآيتين مقدمة على الأخرى في مقام الأخذ .

مدفوعة: بأنَّ المنساق منه ما إذا كانتا في عرضٍ واحد ، لا ما إذا كـان أحـدهما خاصاً والآخر عاماً ، أو مقيداً والآخر مطلقاً ، أو منطوقاً والآخر مفهوماً . . إلى غـير ذلك . كيف ؟ ولو لم يكن كذلك سقط الترجيح بموافقة الكتاب في غالب المقامات لموافقة الخبر الآخر أيضاً لواحد من العمومات الأوليَّة في الكتاب .

السادس : لا يكفي في الترجيح موافقة أحد الخبرين للمطلقات التي ليست إلا في مقام الإهمال وبيان أصل التشريع ، إلا إذا كان مفاد الخبر أيضاً كذلك ، كما لا يخفى، وكذا لا يكفي الموافقة للآية المنسوخة .

السابع : إذا كان أحد الخبرين موافقاً للكتاب على إحدى القراءات ؛ ففي كفايته للترجيح وجهان : مبنيَّان على تواتر القراءات وعدمها ، وحجيَّة كل واحدة وعدمها،

---

(١) هذا مقطع من مقبولة عمر بن حنظلة التي رواها المشايخ الثلاثة : الكافي: ١ / ٦٧ ـ ٦٨ حديث ١٠ ، الفقيه : ٣ / ٨ ـ ١١ حديث ٣٢٣٣ ، التهذيب: ٦ / ٣٠١ حديث ٨٤٥.

فبناء على التواتر و الحجيّة[١]، ولو لم نقل بالتواتر يكون مرجِّحاً ، وبناء على عدم التواتر أو عدم الحجيّة لا يكفي ، إذ ليس إلا الاحتمال ، نعم ؛ بناء على التعدي عن المنصوصات أمكن الترجيح بمجرَّد هذا الإحتمال .

الثامن : إذا فرض عدم دلالة الكتاب ـ في نظرنا ـ على ما يوافق أحد الخبرين ، إلا أنّه استشهد الإمام عليه السلام في ذلك الخبر بالآية ، بحيث يظهر منه أنّه المراد ؛ ففي كفايته للترجيح وجهان : أقواهما ذلك إذا كانت الآية قابلة للحمل على هذا المعنى ، فتدبَّر! ثمَّ إذا كان أحد الخبرين موافقاً لمعنى بطني للآية [٢]، ففي تقديمه أيضاً وجهان .

ومنها : السنَّة ؛[٣] والترجيح بموافقتها كالترجيح بموافقة الكتاب ؛ والكلام الكلام حرفاً بحرف ، إلا أنَّ مذهب الأخباري والأصولي هنا لا يتفاوت ، وبحث جواز التخصيص وعدمه أيضاً ساقطٌ ، إذ لا خلاف في جواز تخصيص السنَّة بخبر الواحد إلا عن شاذ لا يعبأ به [٤]، وجميع صور تقديم الموافق من باب الترجيح حتى صورة التباين ، إذ الخبر المخالف للسنَّة ليس باطلاً إلا إذا كانت السنَّة قطعيَّة السند والدلالة، ولا فرق في السنَّة المرجِّحة بين أن تكون قطعيَّة أو ظنيَّة ، منقولة بخبر الواحد .

ومنها : أخبار الإماميَّة ؛ المعلومة أو المظنونة ، سواء كانت عامة أو خاصة ، حسبما مرَّ في الكتاب ، ويدخل فيه ما إذا كان في أحد الطرفين خبرٌ واحدٌ ، وفي الآخر خبران أو أكثر ، إذا اتفقا في اللفظ والمضمون ، أو في الثاني فقط ، ولا إشكال في الترجيح به ، بل هو منصوص كما عرفتَ سابقاً .

ومنها : الشهرة والإجماع المنقول ؛ بناء على حجيَّتها ، بل كلُّ أمارة مستقلة معتبرة ، فإنَّ الخبر الموافق لها مقدَّم على الآخر بلا إشكال .

ومنها : الأصول العمليَّة بناء على كونها من باب الظن ، ما عدا الاحتياط ، فإنَّه ليس من باب الظن قطعاً ، لكنَّ الترجيح بها على هذا البناء مبنيٌّ على المختار من أنَّ

---

(١) في نسخة (د) : ..أو الحجيَّة .
(٢) المقصود : معنى تأويلي للآية ، وهو التفسير بالباطن المقابل للظاهر .
(٣) أي من الأمور التي توجب قوَّة أحد الخبرين ؛ وهي من القسم الثاني من المرجحات المضمونيَّة بمعنى ما هو مستقل بالإعتبار ، وقد مضى من تلك الأمور الأول وهو الكتاب .
(٤) نسب المنع لابن قبة ولابن الجنيد .

الأصل إذا كان من باب الظن يكون حجّة ؛ مع وجود الدليل الإجتهادي على طبقه ، بل وكذا لو كان على خلافه ؛ غاية الأمر أنّه يكون من باب تعارض الأضعف مع الأقوى ، فالدليل الاجتهادي لكونه أقوى مقدَّمٌ عليه .

وأمّا إذا قلنا إنّه وإن كان على هذا التقدير دليلاً آجتهاديّاً ، إلا أنّه ليس في عرض سائر الأدلّة الإجتهاديّة ، بمعنى أنَّ حجيّته معلّقة على عدم دليل اجتهادي آخر موافق أو مخالف ، كما يظهر من الرسالة في أول باب التعادل والتراجيح[1] فيشكل كونه مرجِّحاً ، إذ المفروض وجود الدليل الإجتهادي ؛ فكيف يكون حجّة حتى يكون مرجِّحاً للخبر الموافق له ؟ بل لا يُعقَل كونه مرجِّحاً من حيث الإعتضاد ، (بمعنى أنّه دليلٌ معاضدٌ لدليلٍ ، نعم ؛ يمكن كونه مرجِّحاً على هذا أيضاً لا من باب الاعتضاد)[2] بل من حيث إنّه مفيد للظن النوعي بالواقع ، وإن لم يكن حجّة نظير الشهرة ، بناء على عدم حجيتها حسبما عرفت سابقاً ، إلا أن يقال : إنَّ الظن النوعي الحاصل منه مقيَّدٌ بعدم الدليل الاجتهادي ، بمعنى أنّه مع وجوده لا يفيد الظن نوعاً ، فدائرة الظن لا تشمل صورة وجود الدليل ، فلا يكون مرجِّحاً على هذا التقدير ، لا بالاعتضاد ولا بغيره ؛ كما هو واضح .

ومن ذلك ظهر الإشكال على ما ذكره في الرسالة في المقام من أنَّ الأصل ـ بناء على كونه من باب الظن ـ من المرجِّحات المضمونيّة المستقلّة ، مع أنّه يقول إنَّ دليل حجيّته معلّقٌ على عدم الدليل الاجتهادي .

والتحقيق عدم كون اعتبار الأصول من باب الظن ، وعلى فرضه فالظن إنّما يحصل منها مع عدم الدليل ، ولو على طبقها، فلا تكون مرجِّحة مطلقاً .

القسم الثاني[3]: هو ما لا يكون مقوِّياً لمضمون أحد الخبرين وهو أمور :

أحدها : الأصل ؛ بناء على عدم كونه من باب الظن ؛ بل من باب التعبد، والمراد به ما عدا التخيير من الثلاثة الأخر، إذ لا يعقل كون التخيير مرجحاً لأحد الدليلين ، وفي

---

(١) فرائد الأصول : ٤ / ١٣ .

(٢) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د) .

(٣) قد مرَّ القسم الأول وهو ما كان مقوياً لمضمون أحد الخبرين .

الترجيح به أقوال :

أحدها: أنَّه يقدم الخبر الموافق له[١] ، وربَّما ينسب إلى المشهور ، ولعلَّه من جهة بناء عملهم عليه في الفقه ، وإلا ففي الأصول يُحكَى عن أكثرهم القول بتقديم المخالِف كما سيظهر .

الثاني : أنَّه يقدم المخالف له [٢].

الثالث : عدم الترجيح بشيء من الموافقة والمخالفة ، والرجوع إلى التخيير ، وهو المحكي عن المحقق وصاحب المعالم[٣] ؛ وهو الأقوى [٤].

وذكر بعض الأفاضل[٥] قولاً آخر في المسألة ؛ وهو التفصيل بين الأصل اللفظي فيقدَّم موافقه والأصل العملي ففيه إشكال ، وحكاه عن المفاتيح ، حيث قال : إنَّ الخبرين المتعارضين إذا وافق أحدهما الأصل اللفظي وخالف الآخر فلا إشكال في ثبوت الترجيح لموافقه ، (وإذا وافق أحدهما الأصل العملي وخالفه الآخر فالإشكال ثابتٌ ؛ لثبوت الترجيح لموافقه)[٦]، بل إمَّا يُحكم بترجيح المخالف ، أو يحكم بالتخيير، ثمَّ قوَّى الترجيح به ، ثمَّ آختار ذلك[٧] الفاضل عدم الترجيح بالأصل اللفظي أيضاً كالأصل العملي ، وأنَّه يرجع إلى التخيير .

وأنت خبيرٌ بأنَّ الترجيح بالأصل اللفظي ليس محلاً للخلاف في هذه المسألة ، ولا إشكال فيه ؛ لأنَّه موجب لقوَّة مضمون الخبر الموافق كما عرفتَ سابقاً في الترجيح بموافقة الكتاب والسُنَّة ، وصاحب المفاتيح أيضاً لم يجعله محلَّ الخلاف بل جعله ممَّا لا إشكال فيه ، مع أنَّه اختار الترجيح بالأصل العملي أيضاً ، فليس قوله تفصيلاً في المسألة .

---

(١) يظهر من مفاتيح الأصول : ٧٠٨ .

(٢) استظهر في بدائع الأفكار أنَّ عليه الأكثر ؛ ص ٤٦١ .

(٣) حكاه عنه في بدائع الأفكار : ٤٦١ ، وارجع إلى معالم أصول الدين : ٣٩٣ .

(٤) جعله في البدائع مورد الإستظهار .

(٥) بدائع الأفكار : ٤٦٢ مما يستظهر من كلامه ذلك وليس بالصريح فيه .

(٦) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د) .

(٧) في نسخة (د) : هذا الفاضل .

هذا؛ ومن الغريب ما اختاره ذلك الفاضل من عدم الترجيح بالأصل اللفظي ، مع أنّه ممّا لا شبهة فيه ، وما استند إليه ضعيف في الغاية حسبما عرفتَ سابقاً أيضاً ، وهو أنَّ الوجه في الترجيح به : إمَّا أن يكون مجرَّد تعدد الدليل في أحد الطرفين واعتضاد أحد الخبرين بدليل آخر ولو لم يوجب قوَّةً ، وإمَّا أن يكون حصول القوَّة والظن منه بالموافق .

أمَّا الأول ففاسدٌ ، لأنَّ مجرَّد التعدد لا يثمر شيئاً إذا لم تحصل قوَّة لأحد الخبرين وأمَّا الثاني فنقول : إنَّ القوَّة إمَّا في سند الخبر أو في دلالته أو في مضمونه ، وكلُّها ممنوعةٌ ، أمَّا بالنسبة إلى السند ؛ فلعدم السنخيَّة بين الأصل اللفظي وبين سند الموافق ، وأمَّا بالنسبة إلى الدلالة والمضمون ؛ فلأنَّ ذلك فرع حصول الظن من الأصل اللفظي ، وهو غير حاصلٍ ؛ لأنَّ المنشأ في حصول الظن من الظواهر هي الغلبة النوعيَّة ، ولا يحصل منها مع وجود أمارة شخصيَّة على خلافها ووفاقها ؛ إذ العبرة حينئذٍ بحال الأمارة الشخصيَّة ، وهي توجب الظن مع عدم المعارض ، ففي المقام لا يحصل الظن من الأصل اللفظي ، لوجود الخبرين في قباله ، فالمدار عليهما ، وحيث إنَّ كلاًّ منهما معارَضٌ بالآخر فلا يحصل من واحد منهما الظن أيضاً .

والحاصل : أنَّ العام مثلاً موجب للظن بالنسبة إلى كلِّ فردٍ فردٍ ، مع عدم وجود الدليل الخاص على حكم ذلك الفرد ، والمفروض في المقام وجود الخبرين ، فلا يحصل من العام ظن حتى يكون مقوِّياً لدلالة أحد[١] الخبرين أو لمضمونه .

نعم ؛ لو كان كلٌّ من الخبرين أيضاً من الأمارات المفيدة للظن النوعي نظير ذلك العموم أمكن حصول القوَّة بسببه لأحدهما الموافق له ، مثلاً إذا قال **أكرم العلماء ولا تكرم العلماء** ، وكان هناك عام آخر موافقاً لمضمون أحدهما، فإنَّه يكون مقوِّياً له ، لكونهما في عرض واحد ، إذ المفروض أنَّه ليس الخبر خاصاً في مقابل العام حتى يكون المدار على ذلك الخاص .

أقول : لا يخفى وضوح كون الأصل اللفظي مقوياً لما وافقه ،كيف ؟ وكلاًّ منهما[٢]

---

(١) لا توجد كلمة «أحد» في نسخة (د) .

(٢) في نسخة (د) : وكلامهما .

دليل اجتهادي ناظر إلى الواقع ، بل يمكن تقوية السند والدلالة أيضاً إذا كانتا ظنيين ، وما ذكره من أنَّ الظن لا يحصل مع وجود الأمارة الشخصيَّة في قباله كما ترى ! خصوصاً إذا كانت مطابقة له ، مع أنّك قد عرفتَ سابقاً أنّه لا يعتبر حصول الظن الفعلي بالواقع من المرجِّح .

ثمَّ إذا كانت المعارضة موجبة لعدم حصول الظن فينبغي عدم الترجيح فيما ذكره من فرض كون الخبرين أيضاً من العام المفيد للظن من باب الغلبة ؛ لأنَّ المدار عنده على حصول الظن الشخصي من المرجِّح ، والخبر الآخر كما يعارض الخبر الأول كذا يعارض ذلك المرجح ، فلا يحصل منه الظن الفعلي ، وإن أراد أنّه قد يحصل منه الظن فقد يحصل من العام أيضاً بالنسبة إلى الخاصين على وفق أحدهما.

وكيف كان ؛ فمورد النزاع في كلام العلماء هو الأصل العملي ، ويؤيد ذلك ـ وإن كان غير محتاج إلى التأييد لكمال وضوحه ـ أنَّ بعضهم قدَّم الخبر المخالف ، بل ربَّما يُنسب إلى المشهور ، ولا يمكن إسناد تقديم المخالِف للأصل اللفظي على موافقه إلى أصاغر الطلبة فضلاً عن مشهور العلماء ، فيعلم من ذلك أنَّ مرادهم من الأصل الأصل العملي ، مع أنّهم ذكروا الترجيح بموافقة عموم الكتاب من غير خلاف ، إلا من الشيخ في الرسالة ـ على ما عرفت ـ مع أنّه من الأصل اللفظي .

وعلى أي حال فالحق عدم الترجيح بموافقة الأصل ، ولا بمخالفته :

أمّا الأول ؛ فلأنَّ الأصل لا يكون في عرض الخبرين حتى يكون معاضداً لأحدهما ، فإنَّه دليلٌ حيث لا دليل ، والمفروض وجوده ، ولا يضر التردد بين كونه هذا الخبر أو ذاك ؛ بعد العلم بوجوب الأخذ بأحدهما إمَّا معيَّناً أو مخيراً ، نعم لا يضر في جريان الأصل وجود الدليل مع عدم إمكان الأخذ به والحكم بالتوقف أو التساقط ، فإنَّه بمنزلة عدم الوجود ، فالمدار على وجوده في مقام الأخذ أو العمل ، وهو كذلك في مقامنا ، حيث إنَّه يتعيَّن الأخذ بأحدهما معيَّناً أو مخيَّراً ، مع أنَّ المقصود جعله مرجِّحاً للخبر الموافق ، فمعناه الأخذ به وبالخبر ، وهو لا يجتمع مع الخبر في مقام الأخذ والاعتبار ، حتى يكون معاضداً له ومرجِّحاً له ، فلا يعقل الترجيح به ؛ بمقتضى ما ذكرنا .

نعم ؛ لو كان الأصل في الخبرين التوقف أو التساقط لا التخيير أمكن تصوير جعله مرجِّحاً بأن يقال :

إذا تعارض الخبران فكلٌّ منهما يفيد الظن النوعي بأنَّ الواقع كذا وإذا كان أحدهما موافقاً للأصل فيكون الأخذ به أرجح من حيث إنَّه لو لم يجب الأخذ به فالحكم الظاهري موافقٌ له ، فهو إن كان صدقاً فهو ، وإن كان كذباً فالحكم الظاهري في مقام العمل مطابقٌ له ، بخلاف الخبر الآخر ؛ فإنَّه على تقدير كذبه لا يكون الحكم الظاهري مطابقاً له ، والفرق بين هذا الفرض والفرض السابق أنَّه على فرض كون الأصل هو التخيير نعلم جزماً بعدم آعتبار الأصل ، وأنَّه ساقطٌ ، وفي هذا الفرض إن لم نرجِّح أحد الخبرين يكون العمل على الأصل ، فلا نعلم طرح الأصل حينئذٍ ، وإن كان في الرتبة متأخراً .

هذا ؛ ولكن الإنصاف أنَّ هذا المقدار لا ينفع في الترجيح ؛ لأنَّ المفروض أنَّه لا يمكن أن يكون معتبراً في عرض الخبر حتى يكون مرجِّحاً ، ومجرَّد كونه على فرض عدم الترجيح مرجعاً في هذه الصورة دون الصورة السابقة لا يثمر شيئاً ، وإنَّما ينفع في المرجعيَّة ؛ فلا ينبغي التأمُّل في عدم كون الأصل مرجِّحاً سواء في ذلك الأصول الثلاثة ـ أعني ما عدا التخيير ـ ، وما يُرَى من الفقهاء في الكتب الاستدلاليَّة من الترجيح بالاستصحاب وأصل البراءة فإنَّما هو من جهة بنائهم على اعتبارهما من باب الظن ، ولذا اقتصروا عليهما، ولم يُرجِّحوا بالاحتياط ؛ حيث إنَّه لا يفيد الظن ، لكنَّ هذا منهم ـ كما عرفت ـ مبني على عدم تقيد حصول الظن أو اعتباره بعدم الدليل الاجتهادي موافقاً أو مخالفاً ، وإلا فلا يعقل الترجيح بالمعاضدة ، وإن أمكن بناءً على الثاني لا بها، بل بمجرَّد حصول الظن ، وإن لم يكن معتبراً ، حسبما عرفتَ سابقاً .

وأمَّا الثاني ؛ فلعدم الدليل عليه عدا ما يتخيل من أولويَّة التأسيس من التأكيد ، وهو كما ترى ! وآستدل سيِّد المفاتيح على الترجيح بموافقة الأصل على ما حكي

عنه بوجوه [١]:

أحدها : أنَّ الخبرين يتعارضان ويتساقطان فيبقى الأصل سليماً .

وفيه :

أولاً : منع التساقط ، بل الحكم التخيير بمقتضى الأخبار المتقدمة .

وثانياً : أنَّ المرجعيَّة غير المرجحيَّة ، والمقصود الثاني .

ثانيها : أنَّ الخبر الموافق يفيد ظناً بالحكم الواقعي ، والأصل يفيد الظن بالحكم الظاهري ، فيقوى به الخبر .

وفيه : منع حصول الظن من الأصل ، لا بالحكم الواقعي ولا بالحكم الظاهري ، أمَّا الأول فلما عرفتَ ، وأمَّا الثاني فلأنَّه ـ على فرضه ـ يفيد القطع به ، وإن كان مراده أنَّ الحكم الواقعي يتقوى بالحكم الظاهري الذي هو مفاد الأصل فنقول : هذا فرع جريان الأصل ، ولا يعقل جريانه مع وجود الدليل الاجتهادي كما عرفتَ .

ثالثها : أنَّ العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دلَّ على حجيَّة المخالف ، والعمل بالمخالف موجب للتخصيص فيما دلَّ على حجيَّة الموافق ، وتخصيص آخر فيما دلَّ على حجيَّة الأصول ، فالأول أولى ؛ لقلَّة التخصيص معه .

وفيه : ما عرفتَ من أنَّ الأصول ليست جارية في المقام حتى يلزم التخصيص في أدلتها ، هذا مع أنَّ أخبار التخيير مطلقة شاملة للمقام ، ومقدمة على الأصول كما لا يخفى !

وما أجاب سيِّد المفاتيح به عنها من أنَّها ضعيفة السند أو ضعيفة الدلالة ، من حيث إنَّ إطلاقها لا يشمل المقام ، وأنَّ[٢] أدلَّة الأصول أقوى منها من حيث إنَّها قطعيَّة من حيث هي ، بخلاف أخبار التخيير ، وأنَّها معتمد عليها عند الأصحاب من حيث هي ، بخلاف التخيير فإنَّه محلُّ خلاف بين الأصوليين والأخباريين ، فهي أولى بالاعتماد عليها ، مع أنَّها معتضدة في المقام بالشهرة ، حيث إنَّ المشهور على الترجيح بالأصل ؛ كماترى ! فإنَّ أخبار التخيير مستفيضة ، بل يمكن دعوى قطعيَّة

---

(١) حكاه في بدائع الأفكار : ٤٦١ ـ ٤٦٢ .

(٢) في نسخة (د) : أو أنَّ .

صدورها ، ولا مانع من شمول إطلاقها للمقام ، مع أنّه يمكن منع شمول أدلّة الأصول أيضاً للمقام، بل هو أولى كما لا يخفى ! وكونها من حيث هي قطعيّة ومحلاً لاعتماد العلماء لا ينفع في المقام ، فإنَّ أخبار التخيير أيضاً من حيث هي كذلك ، وخلاف الأخباري لا يضر بعد البناء على العمل عليها، مع أنَّ الأخباري في أصل البراءة أيضاً [١] مخالفٌ ، بل جميع الأصول محلُّ الخلاف والإشكال كما لا يخفى !

وأمّا كونها معتضدة بالشهرة :

فأولاً : ممنوع ، حيث إنَّ المشهور على تقديم الناقل على المقرِّر ؛ على ما ذكروه في الأصول ، وإن كان عملهم في الفقه على العكس ، فلعلَّ نظره إلى عملهم أو إلى أنَّ تقديم الموافق يتصور بالنسبة إلى التخيير ، وإن لم يكن مشهوراً بالنسبة إلى تقديم المخالف كما قيل ؛ لكنّه كماترى !

وثانياً : لا ينفع ؛ إذ لا إشكال في السند ، ولا الدلالة من حيث هي ، وإنّما الإشكال في كون المقام مورداً لجريان الأصول أو لا ؟ والشهرة لا تنفع في هذا ، مع إنَّ نظر المشهور إلى جعلها من باب الظن ، وحينئذٍ لا إشكال في الترجيح ، والكلام على تقدير كونها تعبديّة .

فالتحقيق أنّه لا ينبغي التأمُّل في تقديم أخبار التخيير على أدلّـة الأصـول ، وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه ؛ للوجوه التي ذكرها في الرسالة[٢] من حكومتها عليها[٣] :

[١ ـ] حيث إنّها تثبت حجيَّة أحد الخبرين ، وهو دليل آجتهادي ، ومعه لا يجري الأصل ، فحالها حال آية النبأ بالنسبة إلى الأصول ؛ غاية الأمر أنَّ الحجَّة فيها معينة ، وفي مقامنا مخيَّرة ، ولا يتفاوت الحال بذلك .

[٢ ـ] ومن أنَّ أخبار التخيير أقلُّ مورداً من أدلَّة الأصول ، فهي أظهر بالنسبة إليها.

[٣ ـ] ومن أنَّ التخصيص فيها يوجب إخراج كثيرٍ من مـواردهـا ، بـل أكـثرها ؛

---

(١) لا توجد كلمة «أيضاً» في نسخة (د) .

(٢) فرائد الأصول : ٤ / ١٥٢ ، ١٥٨ .

(٣) هذه الوجوه لم تكن في الأصل مرقَّمة ؛ إلا أنّا رقَّمناها تسهيلاً للقارىء .

بخلاف تخصيص أدلّة الأصول .

[٤ -] ومن أنَّ بعض أخبار التخيير ورد في مورد جريان الأصول ، مثل مكاتبة عبدالله بن محمد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحمل[١] ، ومكاتبة الحميري المرويّة في الإحتجاج ؛ الواردة في التكبير بعد التشهد[٢]، فإنَّ الأصل عدم شرطيّة كون الصلاة على الأرض بناء على البراءة[٣]، والشرطيّة بناء على الاشتغال ، وأيضاً الأصل عدم استحباب التكبير أو وجوبه ، ومع ذلك حكم الإمام عليه السلام بالتخيير بين الخبرين ، فيستفاد منه أنَّ أخبار التخيير مقدَّمة على أدلّة الأصول ؛ لأنَّ التنصيص على بعض موارد الإجتماع يوجب التقديم ، ويتم بعدم القول بالفصل .

هذا ؛ والعمدة هو الوجه الأول ، وهو عدم المعارضة بين الأصول والأخبار الدالّة على التخيير ، لما مرَّ من الحكومة [٤]، والثلاثة الأخيرة على فرض التنزل والإغماض عنها .

وأورد بعض الأفاضل[٥] على الوجه الأول بأنَّ الحكومة إنّما تسلَّم إذاكان التخيير أصوليّاً ، بأن يكون مفاد الأخبار التخيير بين الخبرين في مقام الأخذ والاجتهاد ، وأمَّا إذا كان عمليّاً ، بأن يكون مفادها أنَّ المكلَّف في مقام العمل مخيَّر بين العمل على طبق هذا الخبر أو ذاك ، نظير التخيير بين الاحتمالين فلا حكومة ، إذ التخيير حينئذٍ حاله حال الأصل العملي ، وقد مرَّ سابقاً أنَّ هذا هو الأقوى ، ولعلّه مراد المفاتيح وإن كان مختار الشيخ هو الأول ، فعلى مذاق المفاتيح لا يرد عليه الإيراد .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٤٤ .

(٢) المصدر السابق ؛ حديث ٣٩ .

(٣) المراد أنّه لو قلنا بأنَّ المسألة داخلة في الشك في أصل التكليف بالشرط فتجري البراءة عنه، لأصالة عدم الإشتراط ، بمعنى أصالة عدم اشتراط كون الصلاة على الأرض (في المثال) ، وأمَّا لو قلنا بأنَّ المسألة يتحقق فيها مناط الشك في المحصِّل فيشك في براءة ذمته فيما لو لم يصلِّ على الأرض فتجري قاعدة الإشتغال .

(٤) هذا يتم باعتبار أنّه كلما كانت هناك حكومة فلا تعارض ، وكلما كانت هناك معارضة فلا تتصور الحكومة ، والنكتة في ذلك هو ابتناء التعارض على لحاظ النسبة ثبوتاً وإثباتاً ، بينما الحكومة تبتني على عدم لحاظ النسبة بتلك الصورة .

(٥) هو المحقق الميرزا الرشتي في بدائعه : ٤٦٢ .

قلت: قد عرفتَ أنَّ الحق أنَّ التخيير أخذي ، وعلى تقدير كونه عمليّاً فليس نظير الإحتمالين ، بل له أن يعمل على طبق هذا الخبر أو ذاك ، بحيث يجوز له نيَّة الوجوب إذا كان مفاد أحدهما الوجوب ، وحينئذٍ فالحكومة مُسلَّمة ، ولا أظنُّ من صاحب المفاتيح جعل التخيير عمليّاً صرفاً ، وعلى تقديره فالايراد واردٌ على التحقيق ، وإن لم يرد على مذاقه .

وأورد على الوجه الثاني بأنَّ قلَّة المورد موجبة لقوَّة الدلالة وأظهريَّتها، إلا أنَّها إنَّما تنفع إذا لم نقل بأنَّ الشهرة جابرة أو كاسرة ، إذ على تقدير القول بهما نقول إنَّ الشهرة على تقديم الموافق توجب وهن أخبار التخيير ، وتقوى دلالة أدلَّة الأصول ، فينبغي تقديمها .

قلت: لا يخفى أنَّ مجرَّد الشهرة على الخلاف أو الوفاق لا توجب الوهن والقوَّة ، بحيث يكون الموافق لها مقدَّماً ، بل إنَّما هو إذا كان في الدلالة ضعفٌ ، ويكون ذهاب المشهور إلى خلافه ـ مع كونه بمرئى منهم ومسمع ـ قرينة على أنَّهم فهموا منه معنى آخر ، والمقام ليس كذلك ، إذ المفروض أنَّ الدلالة تامَّة ، ثمَّ إنَّ الشهرة في المقام ليست مطلقة ـ على ما ذكره المُورِد ـ بل إنَّما هي إضافيَّة بالنسبة إلى التخيير ، وإلا فالمشهور على تقديم الناقل ، ومثل هذه الشهرة لا تنفع قطعاً .

ثمَّ إنَّ دلالة الأصول لا إشكال فيها من حيث هي ، حتى تكون الشهرة جابرة لها، **والحاصل**: أنَّ مع أظهريَّة أحد الخبرين لا ينظر إلى الشهرة إلا إذا صارت إلى حدِّ الوهن في الخبر المخالِف ، وليس المقام كذلك قطعاً ، فبعد تسليم الأظهريَّة من جهة قلَّة المورد لا ينبغي التأمُّل في تقديم الأظهر .

نعم ؛ يمكن الخدشة في أنَّ كل أظهريَّة لا تنفع ، بل المدار على ما يعدُّ في العرف قرينةً على الخبر الآخر لو فرضنا صدور الخبرين ، بحيث يخرج عن التعارض ، على ما بُيِّن في محلِّه ، والمفروض أنَّ المُورِد معترفٌ بكفاية كل أظهريَّة ، ويريد إثبات المانع من جهة الشهرة ، فنقول : هي غير مانعة ؛ هذا إذا قلنا بحجيَّة الظواهر من باب الظن النوعي ، وأمَّا لو قلنا بإناطتها بالظن الشخصي ، أو عدم الظن على الخلاف ، فيدور الأمر مدار حصول الظن من هذه الشهرة على تقديم الموافق وعدمه،

والإنصاف أنّه لا يحصل منها الظن فتدبّر!.

وأورد على الوجه الثالث بأنّ لزوم تخصيص الأكثر ممنوع ؛ إذ أكثر موارد التخيير لا يجري فيه الأصل ، فيكون باقياً تحت الأخبار إذا خصصت بأدلّة الأصول ، إذ المعاملات بأسرها والأحكام الوضعيّة وبعض موارد الأحكام التكليفيّة ، كدوران الأمر بين المحذورين باقيةٌ تحت أدلّة التخيير ، إذ لا يجري فيها الأصل .

نعم؛ التخصيص الكثير لازم ؛ إلا أنّه بمجرّده لا ينفع ، إذ المدار على أظهريّة أحد العامّين ؛ وهي لا تحصل بمجرّد كون التخصيص اللازم بالنسبة إلى أحدهما قليلاً وبالنسبة إلى الآخر كثيراً ، وذلك لأنّ المفروض أنّ الخارج من أحد العامّين مقدار واحدٌ وهو موارد الأصول من تعارض الخبرين ، فإن أُخرج من أدلّة الأصول كان قليلاً بالنسبة إليها ؛ لكثرة مواردها ، وإن أُخرج من أخبار التخيير كان كثيراً بالنسبة إليها، فالقلّة والكثرة إضافيّة لا حقيقيّة ، إذ ليس المقام نظير ما إذا دار الأمر بين خروج فرد أو فردين عن عام واحدٍ .

هذا؛ مع أنّ مجرّد الدوران بين الأقل والأكثر إذا كانا حقيقيّين أيضاً لا ينفع ، فإذا دار الأمر بين تخصيص **أكرم العلماء** بإخراج عشرة مثلاً ، وبين تخصيص **أَهِن الفساق** بإخراج عشرين ؛ من جهة العلم الإجمالي بأحد التخصيصين ، لا يقدم الأول على الثاني ، بل يحكم فيه بتساقط الظاهرين ، والرجوع إلى الأصول العمليّة ، بل إذا دار الأمر بين تخصيص **أكرم العلماء** وبين تخصيص **أضف الشعراء وأهن الجهال** مثلاً ، بأن يكون هناك علم إجمالي بأحد التخصيصين ، وكان بين الثانيين ملازمة ، بأن يدور بين تخصيص واحدٍ في العام الأول ، وبين تخصيصين في العامين الآخرين ، لا يرجح الأول ، وإن كان ربّما يتخيل ذلك من جهة أنّ التخصيص في دليل واحد أولى من التخصيص في دليلين ؛ وذلك لأنّه تتساقط الظواهر بالعلم الإجمالي .

نعم ؛ إذا فرض تعدد العام من طرف واتحاده من طرف آخر ، وكان مضمون الأولين واحداً ؛ كما إذا قال **أكرم العلماء** وقال أيضاً **أحسن إلى الفقهاء** ، وقال **لا تكرم الشعراء** مثلاً ، وفرض العلم الإجمالي بتخصيص الأولين أو الأخير أمكن أن يُقال : التخصيص الواحد أولى من التخصبصين ، وذلك لتعاضد الظهورين هنا، حيث إنّ

المفاد واحدٌ.

فتحصل أنَّ مجرَّد القِلَّة والكثرة في التخصيص لا تنفع في الترجيح ؛ خصوصاً إذا كان مثل المقام ، حيث إنَّ الخارج مقدارٌ واحدٌ ، والقلَّة والكثرة إضافيَّان ، مع أنَّ مآل هذا الوجه إلى الوجه السابق ، إذ السرُّ في كون التخصيص قليلاً أو كثيراً بالنسبة إنَّما هو قلَّة المورد وكثرته كما لا يخفى !.

قلت : أمَّا منع تخصيص الأكثر ؛ فليس في محلِّه ، إذ المراد من الأصول في المقام ـ كما عرفتَ ـ الأصول الثلاثة من الإحتياط والاستصحاب والبراءة ، وهي جارية في الوضعيَّات والمعاملات أيضاً ، فإذا خصصنا أدلَّة التخيير بها يلزم اختصاصها بالدوران بين المحذورين ممَّا لا يمكن فيه الإحتياط ، ولعلَّ نظره فيما ذكره إلى عنوان الناقل والمقرِّر في كلمات القوم ، حيث إنَّ مرادهم من المقرِّر الخبر الموافق لأصل البراءة وأصل العدم الأزلي الأولي ؛ مع إنَّ الشيخ ﷺ صرَّح بأنَّ المراد منها الأعم ، مضافاً إلى أنَّ أصل العدم في عنوان القوم أيضاً شامل للوضعيَّات والمعاملات .

وأمَّا ما ذكره من عدم إجداء[1] التخصيص الكثير ؛ ففيه : أنَّه قد تحصل الأظهريَّة بمجرَّد لزوم كثرة التخصيص بالنسبة ، فإنَّ العام الذي له أفراد كثيرة فهو ظاهر في جميعها، وظهوره فيها أقوى من ظهور العام الذي أفراده أكثر من هذا العام بالنسبة إلى القدر الذي أُرِيد إخراجه ، فتكون دلالة العام القليل الأفراد على هذا المقدار أقوى من دلالة العام الكثير الأفراد ؛ فيكون أولى بعدم التخصيص .

ودعوى أنَّ هذا راجع إلى الوجه السابق ممنوعةٌ ؛ غاية الأمر أنَّ السرَّ فيه هو قلَّة المورد وكثرته ، وإلا فالنظر في هذا الوجه إلى أبعديَّة أحدهما عن التخصيص من حيث أظهريَّة شمول العام له فتدبَّر .

وأورد على الوجه الرابع بأنَّ الخبرين من المكاتبات ، وهي في حجيَّتها في المسائل الفرعيَّة إشكال ؛ فضلاً عن المسائل الأصوليَّة .

---

(١) يقال أجدى الشيء : بمعنى أحوج إليه إجداءاً ؛ وللنفي يقال لا يجدي أي لا ينفع ولا يؤثر .

قلتُ: قد ثبت في محلِّه حجيَّة المكاتبات(١) ، وعدم الفرق بين الأصول والفروع في ثبوتهما بخبر الواحد ، ولو استشكل في دلالتهما كان أولى ، فقد عرفتَ سابقاً الإشكال فيهما ؛ خصوصاً في الأولى .

ثمَّ إنَّه ذكر أنَّ الأصل الذي يكون في مورد الخبرين مختلف بحسب الأقوال ، وذلك لأنّا لو قلنا بأنَّ العبادات أسامٍ للأعم فالأصل هو الإطلاق اللفظي ، ولو قلنا إنَّها أسامٍ للصحيحة ففي الأول الأصل عدم الشرطيَّة والبراءة أو الاشتغال ؛ على اختلاف المذهبين ، من غير فرق بين كون المراد من الركعتين النافلة أو الفريضة ، وفي الثاني الأصل عدم الجزئيَّة ؛ لا البراءة والاشتغال ؛ لاختصاصهما بالواجبات ، والمفروض الشك في استحباب التكبير دون وجوبه ، هذا إذا قلنا بأنَّ المستحبات في الصلاة أجزاء مستحبة ، وأمَّا إذا قلنا إنَّها مستحبات مستقلة ، غاية الأمر أنَّ محلها الصلاة ، فالأصل هو أصالة عدم الجعل ؛ من غير فرق بين مذهب الصحيحي والأعمي ، والقائل بالبراءة والقائل بالاشتغال في الشك في الشرطيَّة والجزئية (٢)؛ لأنَّ الإطلاق جارٍ بالنسبة إلى أجزاء الصلاة وشرائطها ، وكذا أصل عدم الشرطيَّة والجزئيَّة وقاعدة الاشتغال .

فظهر أنَّ الأصل ـ على بعض التقادير ـ هو الإطلاق ، وعلى بعضها البراءة والإشتغال ، وعلى بعضها أصل العدم ، وحينئذٍ يشكل الحال بأنَّ أصل الاحتياط والاشتغال ليس محطّاً لنظرهم ، بل لا يكون من الأصول ، فكيف يكون التخيير في الخبرين في مورد جريان الأصل ، فلا يتم الإستشهاد المذكور كليَّة .

قلت: لا فرق بين مذهب الصحيحي والأعمي في المقام ، بعد عدم وجود إطلاق يمكن التمسك به كما هو كذلك في المقام ، فإنَّ إطلاقات الصلاة واردةٌ في مقام

---

(١) المكاتبات ؛ هي الروايات التي يرويها الكاتب أو السائل من الإمام ، إلا أنَّ سؤاله منه لم يكن من طريق المشافهة بل كان بالكتابة للإمام ؛ لبعد مسافةٍ أو لتقيَّة توجب عدم التمكن من الوصول إليه عليه السلام ، ومشهور علماء الحديث والدراية جعلها متأخرة في رتبة الحجيَّة عن الروايات الشفاهيَّة .

(٢) المراد أنَّه من غير فرق بين القائل بجريان البراءة ، والقائل بجريان الإشتغال .

الإهمال [١]، ثمَّ لا وجه لاحتمال كون المستحبات في الصلاة مستقلةً ؛ خارجة عن كونها أجزاء الصلاة .

ثمَّ لا يضر اختلاف الأصل على اختلاف المذاهب ، إذ على كل مذهب يكون أحد الخبرين موافقاً للأصل من البراءة و الإشتغال أو أصل العدم ، **ودعوى** أنَّ الاحتياط خارجٌ عن محطِّ نظر الأصوليين **صحيحة** إلا أنَّه ليس خارجاً عن محط نظر صاحب المفاتيح والشيخ ، إذ نظرهما إلى ما يكون مرجعاً عند فقد الخبرين أو تساقطهما ،والمدار في هذا البحث على نظرهما.

ثمَّ إنَّه اختار في المقام عدم الترجيح بموافقة الأصل ؛ لأنَّه لا يوجب قوَّة في الخبر وذكر أنَّ العمدة في إبطال الأصول أدلَّة التخيير .

وأنت خبير بأنَّه بعد ما ناقش في الحكومة المذكورة ، بل في سائر الوجوه ؛ لا يبقى وجه للاعتماد على أدلَّة التخيير بعد معارضتها بأدلة الأصول بالعموم من وجه، بل لابدَّ من التوقف عن التخيير أيضاً ، والاحتياط في مقام العمل ؛ فتدبَّر !.

تنبيه : [في تقديم الناقل أو المقرر]

اَعلم أنَّ الأصوليين عنونوا المسألة بأنَّه إذا تعارض الناقل والمقرِّر فهل يقدم الأول أو الثاني ؟ وذكروا فيها أقوالاً ، فالأكثر على ما قيل على تقديم الأول ، وذهب جماعة إلى تقديم الثاني ، وعن البهائي التوقف ، وذهب بعضهم إلى التخيير ، وعن المعارج [٢] أنَّه إن كانا من النبي ﷺ وعلم التاريخ كان المتأخر أولى ـ سواء كان موافقاً للأصل أو مخالفاً ـ وإن جهل التاريخ وجب التوقف ؛ لأنَّه كما يحتمل أن يكون أحدهما ناسخاً يحتمل أن يكون منسوخاً ، وإن كانا عن الائمَّة عليهم السلام وجب القول بالتخيير مطلقاً ؛ لفقدان الترجيح .

وعن المحقق الكاظمي (قده) : أنَّه إن كان عن النبي ﷺ وعلم التاريخ عمل بالمتأخر مطلقاً ، وإن جهل فالمقرِّر مقدَّم ؛ لأنَّ الشارع لا يُفيد[٣] حكماً عُلِمَ بالأصل ،

---

(١) المقصود ورودها في مقام إرادة الإهمال لها .
(٢) حكى عبارته في مفاتيح الأصول : ص ٧٠٥ ، وانظر المعارج : ١٥٦ .
(٣) ويحتمل في الكلمة أنَّها : يقيد .

وحينئذٍ فيكون المقرِّر وارداً بعد الناقل ناسخاً له ، وإن كان من الأئمةعليهم السلام فالناقل مقدَّم ؛ لأنَّ المقرِّر لمَّا كان موافقاً للأصل ، كان كالمستغنىٰ عن ذكره ؛ بحكم الأصل ، وحيث لا نسخ بعد الرسول صلى الله عليه وآله فلا يحتمل تأخير المقرِّر ، وعن الإشارات[1]: أنّه إن كانا من النبي صلى الله عليه وآله فمع العلم بالتاريخ بتعيَّن المتأخر ، ومع الجهل يتوقف مع العلم بصدورهما واحتمال النسخ باجتماع شرائطه ، ويحتمل عدم الحكم بالنسخ ؛ لندرته ، فيلحق بما يأتي ، ومع عدم العلم بصدورهما ، أو عدم احتمال النسخ ؛ فالأظهر تقديم المقرِّر ، وكذا في أخبار الأئمَّة عليهم السلام عُلِمَ التاريخ أو لم يُعلم ، لعدم احتمال النسخ .

والظاهر أنَّ مرادهم من المقرِّر ما وافق خصوص أصل البراءة ، أو أصل العدم ، لا مطلق الأصول ، ولذا قال في الفصول في عنوان المسألة[2] : وأمَّا الخبر الموافق لأصل البراءة ، أو أصل العدم . . إلى آخره ، ويظهر من بعض استدلالاتهم أنَّ مفروض كلامهم صورة القطع بصدور الخبرين ؛ بل الأصوليون من العامَّة نظرهم إلى خصوص الأخبار النبويَّة ، لكن عرفتَ أنَّ بعضهم جعل العنوان أعمَّ .

ثمَّ إنَّ ظاهرهم أنَّ تقديم أحدهما إنَّما هو من جهة حصول الظن بملاحظة غلبة التأسيس . . ونحوه ممَّا ذكروه ، فلا دخل لكلامهم بالعنوان الذي ذكرنا أولاً ؛ من أنَّ الأصل ـ بما هو حكم تعبُّدي ظاهري ـ هل يكون مرجِّحاً أم لا ؟ ومن ذلك يندفع الإشكال في أنَّ المشهور على تقديم الموافق للأصل كما يظهر بملاحظة عملهم في الفقه ، مع أنَّ تقديم الناقل منسوب إلى الأكثر ؛ وذلك لأنَّ المراد من هذا الأكثر الأصوليون المتقدمون الذين أكثرهم العامَّة ، والتقديم إنَّما هو من جهة ما ذكروه من الظن الحاصل بملاحظة أولويَّة التأسيس ، بالبيان الذي ذكروه ، وأمَّا علماؤنا فنظرهم إلى كون أحد الخبرين معتضداً بحكم ظاهري كائناً ما كان ، وإن كان نظر جملة منهم أيضاً إلى جعل الأصل من باب الظن .

---

(١) إشارات الأصول للفاضل الدربندي ؛ وقد حكى قوله هذا الميرزا الرشتي في بدائعه، وهي قريبة جداً من عبارة المحقق في المعارج .

(٢) الفصول الغرويَّة : ٤٢٩ .

والغرض أنَّ هذا العنوان غير ما ذكرنا في عنوان المسألة ، فإنَّ هذا العنوان أخصُّ من عنواننا ؛ فلا تغفل !

ثمَّ إنَّه يظهر من المحكي عن المحقق ـ على ما عرفت من عبارته ـ بل من غيره أيضاً أنَّ التخيير لا يجري في الأخبار النبويَّة المحتملة للنسخ ، ولعلَّه لظهور أخباره في اختصاصها بأخبار الأئمة ؛ فتأمَّل !.

الثاني [١]: كون أحد الخبرين مفيداً للحظر ، والآخر للإباحة ، فقد حكي عن المشهور تقديم الأول على الثاني ، بل ربَّما يُدَّعى عدم الخلاف فيه ، لكنَّه في غير محلِّه ؛ لأنَّه حكي عن العضدي والحاجبي أنَّهما نقلا قولاً بتقديم الثاني [٢]، وعن التفتازاني أنَّه لم يذهب أحد إلى ترجيح الإباحة[٣] ، إلا أنَّ الآمدي قال[٤] : يمكن ترجيح الإباحة ، وعن أبي هاشم وعيسى بن أبان التسوية وعدم الترجيح [٥] ، وعن العدَّة والمعارج [٦] : التوقف ، ولعلَّ نظر القائلين بتقديم الحاظر إلى قوله ﷺ **«دع ما يريبك..»**[٧] وقوله ﷺ **«ما اجتمع الحرام والحلال إلا غلب الحرامُ الحلالَ»**[٨] ، لكنَّ الإستدلال بهما كماترى ! مضافاً إلى أنَّ مقتضاهما كون الأصل هو الحظر ، مع أنَّ المشهور في الاحتمالين المجردَّين عن الخبر على الإباحة ، فليس نظر القائلين بعدم الحاظر إلى أنَّ الأصل هو الحظر ، مع أنَّه على هذا التقدير يرجع هذا المرجح إلى السابق ، مع أنَّهم عدُّوه مستقلاً في قبال السابق .

والحق ابتناء المسألة على مسألة الحظر والإباحة ، بناء على الترجيح بالأصل أو

---

(١) هذا هو الثاني من الوجوه التي ذكرها سيد المفاتيح للإستدلال على الترجيح بموافقة الأصل.
(٢) أي المفيد للاباحة .
(٣) شرح مختصر الأصول : ٢ / ٤٨٩ .
(٤) الإحكام في أصول الأحكام : م ٢ /ج ٤ ـ ٤٦٠ .
(٥) حكاه عنهم في مفاتيح الأصول : ٧٠٨.
(٦) عدة الأصول : ١ / ١٥٢ ، معارج الأصول : ١٥٦ .
(٧) وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٣٨ ، ٥٦ .
(٨) مستدرك وسائل الشيعة : ١٣ / ٦٨ حديث ٥ .

على حصول الظن من الأدلّة الدالّة على أحدهما، ولذا قال في العدّة[١] ـ على ما حكي عنه ـ: وأمّا ترجيح أحد الخبرين على الآخر من حيث إنَّ أحدهما يتضمن الحظر والآخر الإباحة ، والأخذ بما يقتضي الحظر أو الإباحة فلا يمكن الإعتماد عليه على ما نذهب إليه من الوقف ؛ لأنَّ الحظر والإباحة جميعاً مستفادان من الشرع ، ولا ترجيح بذلك ، وينبغي لنا التوقف بينهما، أو يكون الإنسان مخيَّراً في العمل بأيّهما شاء ؛ آنتهى .

فإنَّ ظاهر كلامه أنّه متوقف في المقام ، أو قائلٌ بالتخيير لأجل عدم قوله بأصالة الحظر ، ولا بأصالة الإباحة ، وإلا فكان يرجح بأحدهما، ولعلّه لأنّه على فرض جعله أحدهما أصلاً يقول به من باب الظن ؛ لا من باب مجرَّد أنّه مرجعٌ عند الشك .

ومن ذلك يندفع عنه ما أورده عليه في الرسالة[٢] من أنّه بناء على الوقف أيضاً يجب الأخذ بالحاظر ؛ لأنَّ مقتضى الوقف الإحتياط في العمل .

وجه الإندفاع أنّه ـ بناء على الوقف ـ لا يحصل الظن بالحظر بخلاف ما لو قال بأصالة الحظر ، فنظره في الترجيح إلى الظن ، وهو إنّما يحصل لو كان الأصل أحدهما، ثمَّ إنَّ الظاهر أنَّ قوله «لأنَّ الحظر والإباحة .. الى آخره» علّة للوقف ، لا لعدم الترجيح بالأصلين ، فلا يرد عليه ما أورد عليه أيضاً من أنَّ استفادة الحظر والاباحة من الشرع لا ينافي ترجيح أحد الخبرين بما دلَّ من الشرع على أصالة الإباحة ، مثل قوله ﷺ «**كل شيء مطلق..**»[٣] ، أو على أصالة الحظر مثل قوله ﷺ «**دع ما يريبك..**»[٤] ، فغرضه أنَّ الحظر والإباحة لابدَّ أن يصلا من الشرع ، ولا يستقلّ العقل بإثباتهما، والمفروض أنَّ الكلام في الحظر والإباحة قبل ورود الشرع .

وكيف كان فهذا المرجِّح إن رجع إلى السابق فحاله حاله في أنّه معتبرٌ بناء على أصالة الحظر ، وحصول الظن منه ؛ وإلا فلا ، وإن لم يرجع إليه فلا دليل عليه ،

---

(١) عدَّة الأصول : ١ / ١٥٢ .
(٢) فرائد الأصول : ٤ / ١٥٦ .
(٣) الفقيه : ١ / ٣١٧ وفى طبعة أخرى ص ٢٠٨ حديث ٩٣٧ ، وسائل الشيعة : ٦ / الباب ١٩ من أبواب القنوت حديث ٣ .
(٤) تقدم تخريجه .

والخبران (١) لا يمكن الإستدلال بهما، مع أنَّهما معارَضَان بغيرهما، نعم يمكن أن يستدل عليه بالمرفوعة(٢)، حيث إنَّها حكمت بالعمل بما طابق الاحتياط من الخبرين بعد فقد المرجِّحات ، إلا أنَّ لازم الأخذ بها ترجيح الموجِب على المُبِيح أيضاً ، مع أنَّها ضعيفة السند ولا جابر لها(٣)، ومجرَّد الشهرة التطابقيَّة لا يثمر في جبرها، مع أنَّ الشهرة إنَّما هي بين العامَّة ، فلا تعويل عليها ؛ خصوصاً إذا كان نظرهم إلى مثل قوله ﷺ **«دع ما يريبك..»**، وقوله ﷺ **«ما اجتمع..الى آخره»**، أو إلى أنَّ الحاظر ناقلٌ فهو أولى بالأخذ ؛ من جهة أنَّ التأسيس أولى من التأكيد ، فإنَّه إذا علم مدرك الشهرة وفساده ؛ فلا يصح الاعتماد عليها، وإن كانت من الخاصَّة فضلاً عن كونها من العامَّة .

ثمَّ إنَّه ذكر في الرسالة(٤) أنَّه يشكل الفرق بين ما ذكروا من الخلاف في تقديم المقرِّر على الناقل ، وإن حكي عن الأكثر تقديم الناقل ، وعدم ظهور الخلاف في تقديم الحاظر على المبيح ، فخلافهم في الأولى ينافي وفاقهم في الثانية ، مع أنَّهما من جزئيَّات الأولى ، ثمَّ أجاب :

أولاً : بإمكان تخصيص الأولى بدوران الأمر بين الوجوب وعدمه ، ولذا رجَّح

---

(١) المقصود بالخبرين : «كل شيء مطلق..» و «دع ما يريبك..» .

(٢) وهي مرفوعة زرارة المشهورة في بيان المرجِّحات، وقد مرَّ تخريجها والبحث فيها .

(٣) إن كان مراده من ضعف سندها ما يتحقق بنفس الإرسال باعتبار دخول المرفوعة في المرسلة بالمعنى الأعم فهنا بحث في رفع الخبر من مثل زرارة أو ابن أبي عمير أو محمد بن مسلم وخلاصته : أنَّ للأصحاب قولين أو ثلاثة في المسألة وهي :

١ - عدم قبول المرفوعة مطلقاً لكونها تدخل في نطاق الرواية المرسلة .

٢ - قبول المرفوعة إذا كان الرافع لها ثقة .

٣ ـ قبول المرفوعة فيما لو كان الرافع لها من أصحاب الإجماع لحكم الأصحاب بتصحيح ما يصح عنهم كما في مثل محمد بن مسلم وزرارة وابن أبي عمير وأمثالهم، دون من عداهم من الرواة .

فالمشهور بين الرجاليين هو الأول وبعده الثالث . أقول: لا يبعد أن يكون مراده ضعف المرفوعة لعنوان الرفع ذاته الموجب لجهالة الواسطة مطلقاً .

(٤) فرائد الأصول : ٢ / ١١٧، ٤ / ١٥٦ .

بعضهم الوجوب على الإباحة والندب ؛ لأجل الإحتياط ، قال[1] : لكن يبقى فيه ـ مع جريان بعض أدلَّة تقدم[2] الحظر فيها ـ إطلاق كلامهم فيها، وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم .

وثانياً : بأنَّ الإتفاق غير ثابتٍ على تقديم الحظر ، وإن ادَّعاه بعضهم ، والتحقيق هو ذهاب الأكثر ، وقد ذهبوا إلى تقديم الناقل أيضاً ، بل حكي عن بعضهم تفريع **تقديم الحاظر على تقديم الناقل** .

قلتُ: قد تكرَّر منه ذكر هذا الإشكال في مواضع ؛ مع أنَّه لا وقع له بعد كون الناقل للاتفاق من العامَّة ، بل الشهرة مع[3] تقديم الحاظر أو الناقل إنَّما هي فيما بينهم ، فعلى تقدير اتحاد الطريق في المسألتين ، واختلافهم في الوفاق والخلاف لا ضرر علينا ؛ لأنَّ علماءَنا لم يفرقوا بينهما، ولذا اختار بعض السادة منَّا ـ ولعلَّه صاحب المفاتيح [4]، على ما ذكره في الرسالة[5] ـ تقديم الإباحة على الحظر ؛ لرجوعه إلى تقديم المقرِّر الذي آختاره هناك ، مع إمكان دعوى خصوصيَّته لمسألة الحظر والإباحة ، من جهة الخبر السابق «**ما اجتمع الحرام والحلال..**» ، ومن جهة الإستقراء[6] على تقديم جانب الحرمة ، وأنَّ الشارع قدَّمها عند الدوران في موارد عديدة ، كما قد يُدَّعى ، فلعلَّ نظرهم إلى ذلك ، وإن لم يكن تامَّاً ، لكنَّ هذا وجه الفرق بين المسألتين ، إلا أنَّه لا يدفع الإشكال من حيث إنَّ ظاهر كلماتهم في مسألة الناقل والمقرِّر هو الأعم من الحاظر والمبيح .

ويمكن أن يقال : إنَّ نظرهم في مسألة الناقل والمقرِّر إلى حيث الناقليَّة والمقرِّريَّة، ونظرهم في المسألة الثانية إلى حيثيَّة أخرى مضافاً إلى الناقليَّة ، وهي حيثيَّة الحاظريَّة ، فهي مرجَّحة عندهم ، وإن كان الأصل هو الإباحة ، وقلنا إنَّ مقتضى

---

(١) فرائد الأصول : ٤ / ١٥٧ .
(٢) في نسخة (د) يظهر من الكلمة أنَّها : بعدم الحظر..
(٣) في نسخة (د) : على .
(٤) وهو الصحيح فانظر مفاتيح الأصول : ٧٠٩ .
(٥) فرائد الأصول : ٤ / ١٥٧ .
(٦) في نسخة (د) : الإستقرار .

القاعدة الترجيح بالأصل لا تقديم الناقل ، فكلٌّ من قال بتقديم الناقل لابدَّ أن يقول بتقديم الحاظر من حيث إنَّه ناقلٌ ، ومن قال بتقديم المقرِّر وعدم الترجيح بالناقليّة له أن يقول بتقديم الحاظر من حيث الحاظريّة ؛ فتدبّر !.

هذا : وذكر بعض الأفاضل أنّه يمكن دعوى خصوصيّته لمسألة الحظر والإباحة ، من حيث إنَّهما من الأحكام الواقعيّة ، فإنَّ أصالة الحظر أو أصالة الإباحة ناظران إلى الواقع عندهم ،كما يظهر من أدلّتهم ، وأمَّا (في) مسألة الناقل والمقرِّر فتقديم المقرِّر من حيث إنَّه موافق لأصل البراءة أو أصل العدم ، وهما لا يُثبتان الواقع ، فمن قال بتقديم المقرِّر في هذه المسألة له أن يقول بتقديم الحاظر في تلك المسألة ، من جهة أصالة الحظر المثبتة للواقع ، قال [١]: ويمكن أن يقال إنَّ مسألة الحظر والإباحة وإن كانت من جزئيّات مسألة الناقل والمقرِّر ، ولا خصوصيَّة لها، إلا أنَّ اختلافهم إنَّما نشأ من الإختلاف في الصغرى ، وأنَّ القائل بتقديم الحاظر إذا كان مذهبه تقديم المقرِّر فهو من جهة أنَّه يجعل الأصل هو الحظر ، وكذا القائل بتقديم المبيح إذا كان مذهبه تقديم الناقل فهو من جهة أنّه يجعل الأصل هو الحظر[٢]، وإذا كان مذهب الأول تقديم الناقل أو مذهب الثاني تقديم المقرِّر فهو من جهة أنَّ الأصل عندهما هو الإباحة .

قلتُ : قد عرفتَ أنَّ نظرهم في مسألة الحاظر والمبيح ليس إلى حيثيَّة الأصل ، وأنَّ الخبر موافق له أو مخالف ، وإلا فالمشهور على أنَّ الأصل هو الإباحة ، فيلزم عليه[٣] ـ بمقتضى ما ذكره أوّلاً ـ : أن يقولوا بتقديم المبيح من جهة حصول الظن بالأصل ، بل نظرهم إلى حيثيّة تغليب الحرمة[٤] ، سواء كان الأصل الإباحة أو الحظر.
الثالث [٥]: كون أحد الخبرين حاظراً والآخر موجِباً ، فإنَّ بعضهم قدَّم الأول من جهة

---

(١) بدائع الأفكار : ٤٦٣ .
(٢) كأنَّما المقدم عند كل منهما هو خلاف الأصل ، ثمَّ إن العبارتين ما ذكر فيها المبيح متقدم على ما ذكر فيه الحاظر ، في نسخة (د) .
(٣) في نسخة (د) : عليهم .
(٤) في نسخة (د) هكذا : إلى حيثيَّة تغليب جانب الحرمة .
(٥) هذا هو الثالث ممَّا ذكره سيد المفاتيح في الترجيح بموافقة الأصل .

تغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب ؛ للاستقراء ، فإنَّ الشارع في موارد الدوران بينهما قدَّم الأول كما في أيَّام الإستظهار [١]، واستعمال الماء المشتبه بالنجس[٢] وغيرهما ؛ ولأنَّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ، وفي الأول منع كما بيِّن في محلِّه [٣]، وفي الثاني أنَّ هذه القاعدة مسلَّمة ؛ إلا أنَّ موردها ما إذا كانتا معلومتين ودار الأمر بينهما، وليس المقام كذلك ، لاحتمال كذب كلا الخبرين ، مع أنَّ[٤] الواقع ـ على تقدير صدق أحدهما ـ فليست المفسدة معلومة ، ومجرَّد احتمالها لا يوجب الدفع .

ولذا لا نقول بالإحتياط في الشبهة البدويَّة التحريميَّة ، مع أنَّها أولى بالوجوب من المقام ؛ لعدم معارضة المفسدة المحتمَلَة بالمصلحة المحتملة ، نعم المفاسد الأخرويَّة يجب دفعها مع الإحتمال أيضاً ، إلا أنَّ الاحتمال مدفوعٌ بأنَّ الشارع إذا رخَّص في الارتكاب ـ بمقتضى الأصول ـ فهو يتدارك المفسدة الواقعيَّة على فرضها، فمورد القاعدة في الأحكام الشرعيَّة ما إذا دار الأمر بين ترك واجبٍ معلوم أو آرتكاب حرامٍ معلوم ، مع إمكان المنع في هذا المورد أيضاً ؛ لأنَّ الأحكام ليست تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمريَّة في الأفعال ، بل يمكن أن تكون المصلحة في الجعل والتشريع ، فليس المعلوم من المفسدة على تقدير العلم بالتكليف إلا العقاب ؛ وهو مشترك بين الواجب والحرام ـ تركاً وفعلاً ـ وهذه القاعدة غير تامَّةٍ في الاحتمالين المجرَّدين عن الخبر مع العلم الإجمالي بأحدهما، فضلاً عن المقام الذي ليس فيه علم إجمالي .

وما ذكرنا في الجواب عنها أولى ممَّا ذكره في الرسالة[٥] في باب أصل البراءة من

---

(١) وهو ممَّا استفيد من لسان الشارع من أصالة بقاء الحيض وحرمة العبادة وقد أفتى السيد المؤلف ﷺ على طبق ذلك فراجع العروة الوثقى ؛كتاب الطهارة / باب الحيض ، مسألة رقم ٢٣ وبالترقيم العام ٧٢٣ .

(٢) وقد أجاب الشيخ في الرسالة عنه بإرجاعه للنص : وسائل الشيعة : ١ / الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، حديث ١٤ .

(٣) قد أوضح هذا مفصلاً في رسالته «اجتماع الأمر والنهي» .

(٤) هكذا في النسخ ، ويحتمل سقوط كلمة أو أنَّ العبارة هكذا : مع أنّه الواقع.. .

(٥) فرائد الأصول : ٢ / ١٨٧ ـ ١٨٨ .

أنَّ المصلحة الفائتة بترك الواجب أيضاً مفسدةٌ ، وإلا لم يصلح للالزام ، إذ مجرّد فوت المنفعة عن الشخص ، وكون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الوجوب عليه لا يصلح موجباً لإلزام شيء على المكلَّف مالم يبلغ حدّاً يكون في فواته مفسدةٌ ، وإلا لكان أصغر المحرَّمات أعظم من ترك أهم الفرائض ، مع أنَّه جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر.

وجه الأولويّة أنَّه جعل المانع من جريانها كون المفسدة في الحرام ـ على تقديره ـ معارَضَة بمفسدة ترك الواجب ، والمفروض أنَّ المفسدة محتملة لا متيَّقنة ، فإذا سلمت عن هذا المعارض وجب العمل بمقتضاها ، كما في الشبهة البدويَّة ، مع أنَّا لا نقول بذلك ؛ إلا أن يقال إنَّ الفارق أنَّ المفسدة المردَّدة معلومة في المقام دون الشبهة البدويَّة ، لكن نقول نعم ؛ إلا أنَّ لازم كلامه أنَّه لو قلنا بأنَّ في ترك الواجب ليس إلا فوات المنفعة وجب تقديم جانب الحرمة ، مع أنَّه ليس على هذا التقدير إلا مفسدة محتملة.

ثمَّ لو قلنا بتماميَّة القاعدة في الاحتمالين نقول : إنَّها غير جارية في المقام ، من جهة ورود الأخبار بالتخيير ، وهي حاكمة على هذه القاعدة ؛ لأنَّها ليست بحيث لا يمكن للشارع التصرف فيها، بل حكم العقل معلَّق على عدم الرخصة من الشارع ، وهي تكشف عن تداركه للمفسدة على تقدير الحرمة ، والمفروض أنَّ هذا المرجِّح ـ على تقدير تماميَّته ـ لا يوجب قوَّةً في المضمون ، حتى لا تجري أخبار التخيير، لكونها بعد فقد المرجحات ، فهذه القاعدة على تقدير تماميَّتها مرجعٌ على تقدير تساقط الخبرين وعدم الحكم بالتخيير.

وأمَّا مع كون الحكم التخيير عند التكافؤ فلا ، فحالُهُ حال الأصل والقاعدة المتقدمة ـ من تغليب جانب الحرمة على الإباحة ـ في أنَّ أخبار التخيير مقدَّمة عليها؛ وهذا واضح.

ثمَّ إنَّه ربَّما يناقش في القاعدة المذكورة بأنَّا نرى العقلاء يُقدِمون على المهالك والمضار المعلومة أو المظنونة بجلب منفعةٍ محتملة ، كإقدامهم على المقاتلة ونهب الأموال ونحوهما.

وفيه : أنَّ العقل مستقلٌ بوجوب دفع المفسدة ، وإقدامهم على ما ذكر كإقدامهم

على العصيان والجحود والنفاق مع النبي ﷺ.. ونحو ذلك مبنيٌّ على عدم المبالاة، ومتابعة الشهوات ، فصدور ما ذُكِرَ منهم ليس من حيث هم عقلاء ، فلا ينافي كون بنائهم على ما ذكر من تغليب دفع المفسدة ، مع أنَّ مدرك القاعدة إنَّما هو حكم العقل لا بناء العقلاء .

المقام الخامس[(١)]:

في تعارض[(٢)] المرجحات مع بعضها

ومقتضى القاعدة بناء على التعبديّة وعدم التعدي عن المنصوصات الأخذ بالترتيب المذكور في المقبولة، وبناء على التعدي إن قلنا بتعبديّة المنصوصات وأنَّ التعدي مستفادٌ من دليل آخر غير الأخبار؛ مثل بناء العقلاء أو الإجماع: ففي تعارض المنصوصات بعضها مع بعض مقتضى القاعدة الترتيب المذكور، وفي تعارض بعضها مع غيرها، أو غيرها بعضه مع بعض: لابدَّ من الأخذ بالأقوى (لأنَّ هذا الفرض خارجٌ عن الأخبار؛ فيعمل فيه بمقتضى القاعدة المستفادة من بناء العقلاء من الأخذ بالأقوى)[(٣)].

ويحتمل تقديم المنصوصات على غيرها؛ لإطلاق أدلّتها، فيكون بناء العقلاء مقصوراً على مورد عدم النص، وهذا هو الأقوى، لكنَّ الفرض المذكور بعيدٌ من حيث هو؛ لأنّه إذا بنينا على تعبُّديّة المنصوصات فلا يعتبر غيرها، وبناء العقلاء والإجماع يوجبان عدم التعبُّدية، وآنفهام كون المناط هو الأقوائيّة من الأخبار، وأمَّا بناء على التحقيق من كون المدار على قوّة أحد الخبرين، وأنَّ ذكر المنصوصات في الأخبار من باب المثال، أو من باب مجرَّد التعداد، فصورة التعارض خارجةٌ عن الأخبار، ولابدَّ فيها من الأخذ بمقتضى القاعدة؛ من العمل بالأقوى كائناً ما كان، إلا أنّه لابدَّ من كون أقوائيّة أحد المرجِّحين بحيث يكفي في ترجيح الخبر، كما أنَّ أصل المرجِّح في غير صورة المعارضة لابدَّ أن يكون بهذا المقدار، فمجرَّد الأقوائيّة بأول درجة لا يكفي في ترجيح أحد المرجِّحين.

كما لا تكفي مثل هذه المزيّة في غير صورة المعارضة، فلابدَّ أن يكون بمقدار لا يتحير[(٤)] العرف عند التعارض في الأخذ بأيِّهما، بمعنى أنَّهم بعد ملاحظة أنَّ

---

(١) لا توجد كلمة «الخامس» في نسخة (د)، والمقصود هنا: الخامس من المقام الثالث.
(٢) في نسخة (د) هكذا: تعارض بعض المرجحات مع بعض.
(٣) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د).
(٤) في نسخة (د): لا يتميز العرف..

الخبرين متعارضان ، وأنّه موجب للحيرة ؛ يحكمون بأنّ التفصي عن هذه الحيرة بالأخذ[١] بهذا أو ذاك ؛ من جهة المزيّة الكذائيّة ، ولا فرق في ذلك بين تعارض المنصوصات مع بعضها أو مع غيرها، أو غيرها بعضه مع بعض ، ويظهر ما ذكرنا من صاحب الفصول [٢]، والوجه فيه واضحٌ ؛ حيث إنَّ المفروض إذا كان خروج صورة التعارض عن الأخبار ، فلابدَّ من الأخذ بمقتضى القاعدة المذكورة ، والمراد[٣] من خروج صورة التعارض عن الأخبار أنَّ قوله عليه السلام **«خُذْ ما وافق الكتاب»** ليس شاملاً لما إذا كان الخبر الآخر مخالِفاً للعامَّة مثلاً ، حتى يدلَّ بمقتضى إطلاقه على الأخذ بموافق الكتاب حينئذٍ ، أو يدلَّ قوله **«خذ ما خالف القوم»** على الأخذ بالخبر الآخر ، وإلا فيمكن أن تكون داخلة في الأخبار من حيث دلالتها على الأخذ بأقوى الخبرين ، ففي صورة المعارضة إذا كان أحد المرجِّحين أقوى من الآخر يكون الخبر الموافق له أقوى من الموافق للآخر ، والأخبار دلَّت على الأخذ بالأقوى من حيث كون المذكورات فيها مثالاً لمطلق القوَّة ، أو من حيث الفقرات التي تعدَّينا من جهتها عن المنصوصات .

ومن ذلك ظهر أنّه لا وجه لإلقاء المعارضة بين دليل بعض المرجِّحات مع بعض ، والقول بأنَّ النسبة بينهما عمومٌ من وجه ، وتقديم أحدهما من بعض الجهات من قوَّة الدلالة أو غيرها.

وكذا لا وجه لملاحظة الترتيب المذكور في الأخبار ، والإستشكال فيها ودفعه على ما يظهر من الرسالة [٤]، إذ بناء على التعدي من جهة حمل الأخبار على ما ذكر لا يكون لدليل المرجِّحات إطلاق من الجهة المذكورة ، ولا يكون الترتيب ملحوظاً ومعتبراً .

ثمَّ إنّه لا فرق في وجوب الأخذ بالأقوى من المرجِّحَيْنِ بين كونهما من نوع واحد

---

(١) في النسخة المعتمدة ونسخة (د) هكذا : الأخذ .
(٢) الفصول الغرويّة : ٤٢٥ .
(٣) في نسخة (د) : ومرادنا .
(٤) فرائد الأصول : ٤ / ٧٥ .

أو نوعين ، كأن يكون أحدهما من المرجِّحات الصدوريَّة ، والآخر من الجهتيَّة ، أو المضمونيَّة ، فالمدار على الأقوى مطلقاً ، فإن كان لأحدهما قوَّة من حيث الخصوصيَّات أو من حيث نوعه يقدم على الآخر ، أمَّا الخصوصيَّات فلا تدخل تحت ضابطة .

وأمَّا من حيث النوع فيمكن أن يقال : إنَّ مثل الشهرة بين الأصحاب أقوى نوعاً من مخالفة العامَّة مثلاً ، بل من موافقة الكتاب ، وموافقة الكتاب أقوى نوعاً من مخالفة العامَّة ، والشهرة الفتوائيَّة أقوى من الجميع ، وإذا تعارضت شهرة القدماء مع شهرة المتأخرين ؛ الأقوى الأولى .. وهكذا ، والغرض الإشارة الإجماليَّة ، وإلا فالغالب الاختلاف بحسب خصوصيَّات المقامات ، والمدار على نظر الفقيه ، وقد يكون في أحد الطرفين مرجِّح واحد ويقدم على المرجحين أو أزيد في الطرف الآخر ، وعلى ما ذكرنا بناء الفقهاء كما لا يخفى على من وقف على عملهم في كتبهم الإستدلاليَّة .

هذا ؛ وذهب الشيخ في الرسالة [1] إلى تقديم المرجِّحات المضمونيَّة على الصدوريَّة وتقديمها على الجهتيَّة ، وجعل أقوى المرجِّحات المضمونيَّة موافقة الكتاب ، لكنَّه آستشكل من جهة كونه خلاف ترتيب المقبولة ، من حيث تقديمها للمرجِّحات الصدوريَّة والشهرة والشذوذ عليها ، ثمَّ دفع الإشكال من حيث تقديم[2] صفات الراوي بأنَّها من مرجِّحات الحكمين ، وأمَّا الشهرة فلا بُعدَ في تقديمها على موافقة الكتاب ، قال ـ بعد بيان الترجيح بمخالفة العامَّة ، وأنَّها متأخرة عن المرجِّحات الدلاليَّة ، حيث إنَّها من الجمع المقبول : أمَّا لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامَّة فالظاهر تقديمه على غيره ، وإن كان مخالفاً للعامَّة ، بناؤه[3] على تعليل الترجيح بمخالفة العامَّة باحتمال التقيَّة في الموافق ؛ لأنَّ هذا الترجيح ملحوظٌ في الخبرين ـ بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواتر ، أو تعبداً كما في الخبرين ـ بعد عدم إمكان التعبد

---

(١) فرائد الأصول : ٤ / ١٣٦ ، ١٤٩ .

(٢) في نسخة (د) : تقدم .

(٣) في نسخة (د) : بناءاً .

بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر، وفي ما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلَّة الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: الأصل في الخبرين الصدور؛ فإذا تعبدنا بصدورهما آقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيَّة، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادته خلاف الظاهر في أضعفهما دلالةً، فيكون هذا المرجِّح ـ نظير الترجيح بحسب الدلالة ـ مقدَّماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما، مع وجوب حمل أحدهما المعيَّن على التقيَّة لأنَّه إلغاءٌ لأحدهما في الحقيقة، ولذا لو تعيَّن حمل خبر غير معارض على التقيَّة ـ على تقدير الصدور له ـ تشمله أدلَّة التعبُّد بخبر العادل، نعم لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدٌّ من حمل الموافق على التقيَّة وإلغائه، وأمَّا إذا لم يعلم بصدورهما ـ كما فيما نحن فيه ـ يجب الرجوع إلى المرجِّحات الصدوريَّة، فإن أمكن الترجيح من حيث الصدور تعيَّن، وإن قصرت اليد عن هذا المرجِّح كان احتمال[1] التقيَّة في أحدهما مرجحاً، فمورد هذا المرجِّح تساوي الخبرين من حيث الصدور، إمَّا علماً كالمتواترين، أو تعبداً كالمتكافئين من الآحاد.

وأمَّا ما وجب فيه التعبُّد بصدور أحدهما المعيَّن دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجِّح فيه؛ لأنَّ جهة الصدور متفرِّعةٌ على أصل الصدور، والفرق بين هذا الترجيح والترجيح بحسب الدلالة المتقدم على الترجيح بالسند أنَّ التعبد بصدور الخبرين على أن يعمل بظاهر أحدهما وبتأويل الآخر ـ بقرينة ذلك الظاهر ـ ممكنٌ غير موجب لطرح دليل أو أصل؛ بخلاف التعبد بصدورهما، ثمَّ حمل أحدهما على التقيَّة، الذي هو في معنى إلغائه.

هذا: كلُّه على تقدير توجيه الترجيح بمخالفة العامَّة باحتمال التقيَّة، وأمَّا لو قلنا بأنَّ الوجه في ذلك كون المخالِف أقرب إلى الحق وأبعد عن الباطل ـ كما يدل عليه جملة من الأخبار[2] ـ فهي من المرجِّحات المضمونيَّة، وسيجيء حالها مع غيرها.

---

(١) في نسخة (د): كان عدم احتمال التقية في أحدهما مرجِّحاً.

(٢) راجع ـ على سبيل المثال ـ: الوسائل: ٢٧ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي، حديث ١٩.

وقال في المرجِّحات الخارجيَّة المضمونيَّة الغير المستقلة بالإعتبار[١]:

وأمَّا الترجيح من حيث السند فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه على المرجِّح الخارجي ، لكنَّ الظاهر أنَّ الأمر بالعكس ؛ لأنَّ رجحان السند إنَّما آعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع ، فإنَّ الأعدل أقرب إلى الصدور من غيره ، بمعنى أنَّه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدور الأعدل وكذب العادل ، فإذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع ، وخبر الأعدل مظنون المخالفة ، فلا وجه لترجيحه بالأعدليَّة ، وكذا الكلام في الترجيح بمخالفة العامَّة ؛ بناء على أنَّ الوجه فيه هو نفي آحتمال التقيَّة .

وقال في موافقة الكتاب [٢]: هذا الترجيح مقدَّم على الترجيح بالسند ؛ لأنَّ أعدليَّة الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعيَّة سند الكتاب الموافق للخبر الآخر ، وعلى الترجيح بمخالفة العامَّة ؛ لأنَّ التقيَّة غير مُتصوَّرة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامَّة ، وعلى المرجحات الخارجيَّة ؛ لأنَّ الأمارة المستقلة للخبر الغير المعتبر لا تقاوم الكتاب المقطوع الإعتبار ، ولو فرضت الأمارة المذكورة مسقطة لدلالة الخبر والكتاب المخالِفَيْن لها عن الحجيَّة ، لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظن الشخصي على خلافها ، خرج المورد عن فرض التعارض ، ولعلَّ ما ذكرنا هو الداعي للشيخ في تقديم الترجيح بهذا المرجِّح على جميع ما سواه من المرجِّحات ، وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجِّح .

ثمَّ آستشكل من جهة دلالة المقبولة على تقديم بعض المرجِّحات على هذا المرجِّح ، **وأجاب** بما أشرنا إليه من أنَّ الصفات من مرجِّحات الحكمين ، وأول المرجِّحات الخبريَّة هي شهرة الرواية ، ولا يعدُّ من تقديمه[٣] على موافقة الكتاب .

أقول : أمَّا تقديمه المرجِّحات السنديَّة على الجهتيَّة فليس من جهة الأقوائيَّة ، بل من جهة أنَّ الحمل على التقيَّة متفرع على الصدور ، والمرجِّح الصدوري يحكم بعدم

---

(١) فرائد الأصول : ٤ / ١٤٥ .

(٢) فرائد الأصول : ٤ / ١٤٩ .

(٣) في نسخة (د) هكذا : ولا بُعدَ في تقديمه..

الصدور ، فلا يبقى موردٌ للحمل على التقيَّة ، ويمكن أن يُقرَّر على وجه الحكومة ؛ وذلك لأنَّ الشكَّ في التقيَّة وعدمها ناشٍ عن الشك في الصدور ، فإذا حكم ـ بمقتضى المرجِّح الصدوري ـ بعدمه فيرتفع الشك ، فالمرجِّح الصدوري حاكم على الجهتي ، وأمَّا تقديمه المضموني على الصدوري فمن جهة أنَّه أقوى ، وكذا تقديم الكتاب على غيره من المرجِّحات المضمونيَّة وغيرها.

ويمكن أن يكون تقديم المضموني على الصدوري لا من جهة الأقوائيَّة ؛ بل لأنَّ حيث المضمون أولى بالإعتبار من حيث الصدور ؛ لأنَّ آعتبار المرجِّح الصدوري إنَّما هو من جهة كون مضمونه أقرب إلى الواقع ؛ لأنَّه أقرب إلى الصدور ، فكلامه ليس ناظراً إلى الأقوائيَّة إلا في تقديم موافقة الكتاب على غيرها ، فغرضه أنَّ الأنواع الثلاثة مترتبةً في الإعتبار من حيث هي ، وإن كان النوع الثاني أو الثالث أقوى من حيث بعض أفراده بالنسبة إلى مقابله ، فإذا فرضنا أنَّ الأعدليَّة أقوى من الأفقهيَّة ولو في خصوص مقامٍ لا تقدم عليها[1] ؛ لأنَّ الأفقهيَّة من المرجِّحات المضمونيَّة ، وهي أولى من الأخذ بالصدوريَّة ؛ وهكذا في غيرها من المرجحات الصدوريَّة بالنسبة إلى المضمونيَّة ، وكذا في الجهتيَّة بالنسبة إلى الصدوريَّة .

وكيف كان ؛ ففيما ذكره من تقديم الصدوريَّة على الجهتيَّة نظرٌ من وجوه:

أحدها : أنَّا نمنع أنَّ الحمل على التقيَّة فرع الصدور ، ولابدَّ أوَّلاً من إحرازه ، ثمَّ الحمل على التقيَّة ، بل يكفي فيه كون الخبر من حيث هو واجداً لشرائط الحجيَّة ، إذ ليس المراد من الحمل عليها الحكم بالصدور تقيَّة ، بل طرح الخبر من جهة احتمال كونه صادراً تقيَّة ، نعم يعتبر فرض الصدور في الحمل عليها .

فحاصل الترجيح حينئذٍ أنَّ الخبر الموافق للعامَّة ـ على فرض صدوره ـ صَدَرَ تقيَّةً فلا يلزم أن يحرز صدوره أولاً حتى يُقال إنَّ المرجِّح الصدوري يقتضي عدم صدوره، فكما أنَّ معنى الأخذ بالأعدل عدم الإعتناء بخبر غير الأعدل ، فكذلك معنى الأخذ بالخبر المخالِف عدم الإعتناء بالموافق ؛ من جهة احتمال التقيَّة ـ على فرض الصدور

---

(١) المقصود أنَّه في أكثر من مقام لا تقدم الأعدليَّة على الأفقهيَّة للوجه الذي ذكره من كونها من المرجِّحات المضمونيَّة مع كون الأعدليَّة من حيث هي أقوى من الأفقهيَّة .

ـ لا الحكم بصدوره ، وحمله على التقيَّة .

ومن ذلك ظهر أنّه لا يحتاج إلى كون الأصل في الدليلين الإعمال ؛ بل يكفيه مجرَّد كونه واجداً لشرائط الحجيَّة من حيث هو ، وإن قلنا (إنَّ)[١] الأصل هو التساقط ، وظهر أيضاً ما في قوله «قلت : لا معنى للتعبُّد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعيَّن على التقيَّة . . » ؛ وذلك لأنَّه لا يحكم بصدورهما، بل يؤخذ بالمخالِف ويطرح الموافق ؛ لاحتمال التقيَّة ، وهذا واضحٌ ؛ خصوصاً بناء على ما ذكره من الإستناد في الترجيح الجهتي إلى مجرَّد كون الخبر ممَّا لا يتطرق فيه احتمال التقيَّة بالنسبة إلى الخبر الآخر الذي يجري فيه هذا الإحتمال ، فإنَّ مقتضى هذا ليس الأخذ والحمل على التقيَّة .

نعم ؛ لو استند في الحمل على التقيَّة والترجيح بهذا الوجه إلى قوله عليه السلام **«ما سمعتَ منِّي يشبه . . الى آخره»** أمكن دعوى أنَّ معناه الحكم بالصدور والحمل على التقيَّة ، لكن قد عرفتَ آستشكاله في الإستناد إلى هذا الخبر ، وأنَّه وجَّه الترجيح بمجرَّد تطرق احتمال التقيَّة وعدمه .

الثاني : أنَّا لا نُسلِّم أنَّ معنى الأخذ بخبر الأعدل أنَّ خبر غير الأعدل غير صادرٍ ، بل معناه الحكم بصدور الأعدل ، وأمَّا أنَّ غير الأعدل صادرٌ أو ليس بصادر فليس من مقتضيات الترجيح بالأعدليَّة[٢] ، وفرق واضح بين عدم الحكم بالصدور ، والحكم بعدم الصدور ، ومعنى الترجيح هو الأول لا الثاني ، فلا وجه لما ذكره من أنَّه بعد الحكم بصدور الأعدل وترك التعبد بصدور الآخر لا يبقى محلٌّ للترجيح بالمخالفة .

فالذي يقتضيه التحقيق : أنَّ معنى الترجيح بالأعدليَّة الأخذ بالأعدل ، والحكم بصدوره ، وطرح خبر غير الأعدل بمعنى عدم الحكم بصدوره [٣] أو بمضمونه ، من

---

(١) أثبتناها من نسخة (د) .

(٢) فالمراد أنَّ للترجيح بالأعدليَّة مدلول مطابقي ومدلول التزامي فالقدر المتيقن من مفاد الترجيح هو الحكم بصدور خبر الأعدل ، وأمَّا المدلول الإلتزامي وهو عدم صدور خبر غير الأعدل فليس داخلاً في نطاقه ولا يلزمنا الالتزام به .

(٣) في نسخة (د) بعده هكذا : وكذا معنى الترجيح بمخالفة العامَّة الأخذ بالمخالف وطرح الموافق بمعنى عدم التعبد بصدوره.. .

حيث احتماله للتقيّة ، ولا يعتبر في المقامين إلاكون كل من الخبرين واجدين لشرائط الحجيّة ، ولا يعتبر العلم بصدور الخبر المحمول على التقيّة ، ولا الحكم بصدوره ، إذ لا يؤخذ به ثمّ يحمل على التقيّة .

ومن المعلوم أنّه إذا دلّ دليل على وجوب الترجيح بالأعدليّة ، ودليل آخر على وجوب الترجيح بالمخالفة من جهة احتمال الحمل على التقيّة ، فهما في عرضٍ واحدٍ ، فإذا تعارضا لا وجه لتقديم أحدهما على الآخر ، ولا حكومة في البين [١].

الثالث : قد عرفت سابقاً أنّه لا مانع من شمول دليل الحجيّة للخبر الذي يجب حمله على التقيّة ، وكذا الخبر المجمل ، وأنّه لا يلزم كون الخبر ممّا له أثرٌ عملي ، إذ معنى شمول الدليل أنّ الخبر صادر شرعاً ، فإن ترتب عليه أثر عملي يرتب ، وإلا فلا يكون كالخبر المعلوم الصدور الذي يجب حمله على التقيّة ، أو يكون مجملاً ، فالحكم بالحجيّة كالحكم بالطهارة والنجاسة وسائر الأحكام ، ألا ترى أنّه يجوز الحكم بطهارة الماء الذي لا يترتب عليه أثر عملي كالماء الموجود في وسط البحار ، وبحليّة الثمرة الكائنة على الأشجار الموجودة في موضعٍ لا يصل إليه المكلّفون ؛ هذا مع أنّ الأثر متحقق في المقام بالنسبة إلى بعض المكلّفين ، وهم الموجودون في الصدر الأول ؛ الذين يجب عليهم العمل على وِفْقِ الخبر الصادر تقيّة .

نعم ؛ هذا لا يجري في الخبر الصادر على وجه الإتقاء ، بأن تكون التقيّة من الإمام عليه السلام ؛ هذا مع أنّ مقتضى ما ذكره قصرُ الحمل على التقيّة في الأخبار القطعيّة ، ففي الظنيين لا يمكن الحمل على التقيّة ولو في صورة التكافؤ من حيث المرجّحات الصدوريّة ، إذ لو لم يكن معنى للأخذ بالخبر وحمله على التقيّة لم يكن فرق بين ما لو كان هناك مرجِّحٌ صدوري أو لم يكن ، إذ لا تفاوت[٢] في كون جهة الصدور متفرعةً على الصدور بين الصورتين ، ففي المتكافئين أيضاً لم يُحرَز الصدور حتى يحمل

---

(١) فيكون أثر كلامه في الرجوع لمرجح آخر غيرهما ، أو البحث عن مرجح لأحدهما على الآخر ؛ وفيه بحث قد تقدم منه من أنّه مع تعارض المرجحين هل يرجح بينهما بمرجح آخر، أي يعمل بمقتضى قواعد التعادل والترجيح أم لا ؟ بأن يتوقف ؛ قولان .

(٢) في النُسَخ هكذا : لا يتفاوت .

على التقيَّة ، ولا معنى للتعبد والحمل عليها.

وإن قلت : إنَّ معنى الترجيح حينئذٍ مجرَّد الأخذ بالمخالِف ، لا الأخذ بالموافق وحمله على التقيَّة .

نقول : فكذا في صورة وجود المرجِّح الصدوري حسبما عرفتَ في الوجه السابق.

الرابع : أنَّ ما ذكره في الفرق بين هذا المرجِّح والمرجِّح الدلالي المتقدم على الترجيح بالسند من أنَّ التعبُّد بصدور الخبرين على أن تعمل بظاهر أحدهما وبتأويل الآخر ممكنٌ غير موجِب لطرح دليل أو أصل غير صحيح[1] ، إذ لازم ما ذكره قصر الترجيح الدلالي على ما إذا كان المعنى التأويلي مُتعيِّناً ، حتى يمكن العمل بالخبر المؤول .

وأمَّا إذا كان الخبر الأظهر قرينة صارفة عن ظاهر الخبر الظاهر ، ولم يكن معيِّناً للمعنى التأويلي بأن كانت مَجَازَاتُه متعددة ؛ فلا يجمع بينهما ، إذ[2] لا معنى للأخذ بالخبر المجمل ، والمفروض أنَّه يصير مجملاً على هذا التقدير ، مع أنَّه ليس كذلك قطعاً ، فالأولى ـ بناء على ما ذكره ـ أن يُقال في وجه الفرق : إنَّ في صورة وجود المرجح الدلالي لا يرى العرف تعارضاً بين الخبرين ؛ حتى يحتاج إلى تعبُّدٍ مضافاً إلى أصل دليل الحجيَّة ، فبمجرَّد[3] وجود دليل أصل التعبد يكون الأظهر قرينةً على الظاهر ؛ بخلاف المقام ، فإنَّه بعد وجود دليل التعبد يتحير العرف في تقديم أيٍّ من الخبرين ، فإذا قال في ضمن دليل : إنَّ رفع هذه الحيرة بالحكم بصدور الأعدل فقط، وفي ضمن دليل [آخر] : إنَّ رفع هذه الحيرة بالحكم بصدورهما معاً ، وحمل الموافِق على التقيَّة ، فيقال لا وجه للحكم بصدورهما وحمل أحدهما المعيَّن على التقيَّة الذي هو في معنى إلغائه .

وبعبارة أخرى : وجود المقتضي للأخذ ، وهو شمول دليل الحجيَّة من حيث هو يكفي في الترجيح الدلالي ؛ لعدم المعارضة حقيقةً ، بخلاف المقام ؛ فإنَّه يحتاج إلى

---

(١) أي أنَّ ما ذكره من الفرق .. غير صحيح .

(٢) في نسخة (د) : و لا معنى .

(٣) في النسخة المعتمدة هكذا : فمجرد ؛ والأصح ما ذكرنا .

تعبد آخر ، وهو الحكم بصدورهما فعلاً ، والمفروض أنّه لا معنى له مع وجوب ترك العمل من جهة الحمل على التقيّة ؛ فتأمّل !

ثمّ أقول من رأس : إنَّ الحمل على التقيّة إذا سلّمنا أنّه متفرعٌ على الصدور فلا يحتاج إلا إلى صدور الخبر المحمول عليها دون الآخر ، إذ هو مقتضى قوله عليه السلام **«ما سمعتَ منّي.. إلى آخره»** ، ومقتضى المرجِّح الصدوري الحكم بعدم صدور خبر العادل ، والمحمول على التقيّة هو خبر الأعدل ؛ لأنّه الموافِق للعامّة بالفرض[1] ، ولم يحكم بعدم صدوره ، بل حكم بصدوره ، ومن هنا يبطل ما ذكر من تقرير الحكومة ، بل يمكن أن يُقال لا تعارض بين المرجِّحين ، بل يمكن الأخذ بهما معاً ، فبمقتضى المرجِّح الصدوري يحكم بصدور الأعدل ، وبمقتضى قوله عليه السلام **«ما سمعتَ مني..»** يحمل على التقيّة ، ولذا قد يقال : إنَّ الحمل على التقيّة ـ في الحقيقة ـ من الجمع بين الخبرين ، إذ يؤخذ بظاهر أحدهما ويحمل الآخر على أنّه ليس لبيان حكم اللّه ، ولم يُرَدْ منه ظاهرُهُ ، بل أريد معناه التأويلي ـ بناء على وجوب التورية في مقام التقيّة ـ فتأمّل ! .

إلا أن يُقال : إنَّ المستفاد من دليل الترجيح باحتمال التقيّة أنّه في مورد يكون الخبران معاً صادرين ، فهو معلّق على صدور كلا الخبرين ، ومقتضى المرجِّح الصدوري عدم صدورهما[2]، بل الأعدل فقط ، فهو يرفع موضوع الحمل على التقيّة ، وهو صورة صدور الخبرين معاً ، وحينئذٍ فالجواب ما عرفتَ من كفاية المقتضي للحكم بالصدور ، وهو جامعيّتهما لشرائط الحجيّة في حد نفسهما، ولا يحتاج إلى الحكم بالصدور فعلاً ؛ فتدبَّر !

والتحقيق أنَّ المرجِّح الجهتي والصدوري في عَرْضٍ واحدٍ من حيث المرتبة ، وأنَّ المدار على أقوائيّة أحدهما ، ويختلف باختلاف المقامات ، ولا يبعد القول بكون الجهتي أقوى من حيث نوعه ، فيما بأيدينا من الأخبار ، من حيث تنقيح الأخبار عن الأخبار المكذوبة ، وغلبة التقيّة في الأخبار .

---

(١) في نسخة (د) : بالعرض .

(٢) جاءت العبارة في نسخة (د) هكذا : عدم صدورهما معاً .

نعم؛ المرجِّح الصدوري مقدَّم على الجهتي من غير جهة التقيَّة لندورها[١]، ومن ذلك يظهر تقديم الجهتي من جهة التقيَّة على الجهتي من غيرها ، هذا وذكر بعض الأفاضل أنَّ المرجِّح الجهتي مقدَّم على الصدوري كليَّة [٢]:

[١ ـ] لأنَّه يرجع إلى الجمع الدلالي المقدَّم على الترجيح بالسند ، إذ لا ينحصر الجمع في حمل الظاهر على الأظهر ، بل يمكن حمل أحد الخبرين على بيان حكم اللّٰه ، وحمل الآخر على كونه صادراً لمصلحة أخرى ، وإن لم يُحمَل بحسب الدلالة على معناه التأويلي .

[٢ ـ] ولأنَّه[٣] إذا كان الخبر قطعي الصدور ـ في مقابل القطعي أو الظني ـ يحمل على التقيَّة إذا كان موافقاً للعامَّة ، بمقتضى قوله «**ما سمعتم..**» الظاهر في الخبر القطعي ، ففي الظني يحمل على التقيَّة بالأولى ، إذ احتمال عدم الصدور الموجود في الظني لا يجعله أولى من القطعي على التقيَّة ، فالظني أولى بذلك ، والمرجِّحات الصدوريَّة لا تجعل الخبر الظني أولى من القطعي .

[٣ ـ] ولأنَّه يستحيل شمول إطلاق أدلَّة الأخذ بالأعدل لما إذا كان موافقاً للعامَّة والعادل مخالفاً ، بعد شمول قوله عليه السلام «**ما سمعت..**» للقطعي الذي يكون الظني أولى منه في هذا ، فبالنسبة إلى الخبر المخالِف : المقتضي موجودٌ وهو واضح ، والمانع مفقود إذ ليس إلا الأعدليَّة في الخبر الآخر ، وهي لا تجعله أولى من القطعي المحمول على التقيَّة ، فإطلاق دليل الأخذ بالأعدل لا يشمل المقام .

والحاصل أنَّ قوله عليه السلام «**ما سمعت..**» لا معارض له في صورة كون الخبر قطعيًّا ، فيحمل على التقيَّة ، وإن كان معارضه ظنيًّا ، ويدلُّ بالأولويَّة على وجوب حمل الظنِّي أيضاً على التقيَّة ، وبعد ذلك لا يبقى مجالٌ للترجيح بالأعدليَّة .

---

(١) المقصود لندور التقيَّة ؛ وهو غريبٌ منه فإنَّ موارد التقيَّة ليست نادرة في كلمات الأئمة ، نعم لو قال بأنَّه لمخالفتها لأصالة الحقيقة أو الظهور لكان أوجه ، إلا أن يريد أمراً آخر لم نفهمه .

(٢) هذه الوجوه الثلاثة التي نقلها السيد هنا عن الشيخ لم تكن مرقَّمة ؛ إلا أنَّا رقَّمناها تسهيلاً للقارىء .

(٣) في نسخة (د) : كتبت هكذا : لأنَّه . فتكون تعليلاً لما سبق ولا تكون وجهاً مستقلاً في تقديم الجهتي على الصدوري .

[٤ ـ] ولأنَّ الخبر الموافِق إمَّا صادرٌ في الواقع أو لا ؟ فعلى الثاني لا معنى للتعبديّة ، وعلى الأول المفروض وجوب حمله على التقيَّة ؛ لقوله عليه السلام **«ما سمعت منِّي .. الى آخره»**.

قلت : أمّاكونه من الجمع الدلالي ففيه : أنَّ القدر المعلوم من تقديم الجمع الدلالي هو ما إذاكان أحد الخبرين قرينةً صارفةً عن ظاهر الخبر الآخر في نظر العرف ، وليس المقام كذلك ؛ إذ هو إنَّما يكون فيما يكون الخبر مستعملاً في المعنى التأويلي ، والمفروض عدمه ؛ إلا بناء على وجوب التورية ، وهو لا يقول به ، بل قال بعدم معقوليَّة التورية .

وأمَّا ما ذكره من الأولويَّة من الخبر القطعي ، ففيه أنَّه إن كان القطعي في مقابل القطعي فهو متين ؛ (للحمل على التقيَّة)[١] ، ولا يقاس عليه الظني في مقابل الظني ، لعدم التعين ، وإن كان القطعي في مقابل الظني فلا نسلم أنَّه يحمل على التقيَّة حتى يقال إنَّ الظني أولى بذلك [٢]، وقوله عليه السلام **«ما سمعت..»** وإن آقتضى ذلك إلا أنَّه منصرف إلى صورة كونهما قطعيَّين ، أو محمول على ذلك ، فكما لا يؤخذ بإطلاقه من حيث شموله لصورة عدم المعارضة ، فكذا لا يؤخذ به من حيث معارضته للظني ، وعلى فرض شموله للقطعي في مقابل الظني نقول إنَّه لا معارض له حينئذٍ ؛ بخلاف الظنيَّين ، إذ دليل الأخذ بالأعدل معارض له ، ولا وجه لتقديمه عليه ، وأمَّا ما ذكره من الإستحالة فهو مُتفرِّعٌ على تقديم قوله عليه السلام **«ما سمعت..»** على دليل الأخذ بالأعدل ، وهو أول الدعوى ؛ مع أنَّه متفرع على الأولويَّة المذكورة الممنوعة ، وفي الحقيقة ليس وجهاً على حدة .

وأمَّا ما ذكره أخيراً ففيه أنَّا نمنع ـ على فرض صدوره واقعاً ـ [أنَّه] محمول على التقيَّة ، إذ الدليل دلَّ على الحمل على التقيَّة في صورة كون الخبرين قطعيين ، أمَّا في

---

(١) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د) .
(٢) الظاهر أنَّ العبارة في النسخة (د) تختلف عما في الأصل وهي فيها بعد قوله «فهو متين» هكذا : وإن كان القطعي في مقابل الظني فلا نسلم أنَّه يحمل على التقيَّة ولا يقاس عليه الظني في مقابل الظني بعدم اليقين، وإن كان القطعي في مقابل الظني فلا نسلم أنَّه يحمل على التقيَّة حتى يقال إنَّ الظني أولى بذلك.. .

صورة فرض صدور الخبرين واقعاً ، وإن كانا ظنيّين[١] ؛ لأنّه يحتمل كونه هو الحق ومقابله غير صادرٍ ، أو لم يُرَد منه ظاهره .

والحاصل أنَّ موضوع الحمل على التقيّة هو الخبر المعلوم الصدور في مقابل المعلوم بمقتضى قوله «**ما سمعت..**» لا كل صادرٍ واقعي ، وهذا واضح .

ثمَّ إنَّ ذلك الفاضل أيّد ما ذكره من تقديم المرجِّح الجهتي على الصدوري بأنّ الفقهاء كثيراً ما يحملون الموافق على التقيّة ، مع اشتمال الآخر على المرجِّحات الصدوريّة ، كما حملوا الأخبار الواردة في كفّارة النذر بأنّها ككفارة رمضان على التقيّة ، وأخذوا بما دلَّ على أنّها ككفّارة اليمين ، مع كون الطائفة الأولى أكثر وأصح ، بل يظهر من بعضهم تقديمه على المرجِّح الدلالي أيضاً ، فإنَّ الشيخ حمل الخبر الوارد ـ فيمن زاد في صلاته ركعةً ، وقد جلس في الرابعة بقدر التشهد الحاكم بأنَّ صلاته صحيحة ـ على التقيّة ، مع أنّه أخص ممّا دلَّ على بطلان الصلاة بزيادة الركعة[٢].

ويظهر من البهبهاني (ﷺ) أيضاً تقديمه عليها ، حيث إنّه جعل تقديم الصدور[٣] على الشهرة ومخالفة العامّة في المقبولة من جملة الإشكالات فيها.

أقول : يمكن أن يكون هذا من الفقهاء من جهة أمارات التقيّة في بعض الموارد من جهة مجرَّد الموافقة للعامّة ، أو من جهة الأقوائيّة في بعض الموارد من جهات خارجيّة ، فلا يدلُّ على أنَّ عملهم على تقديمه كليّة ، وأمّا كلام البهبهاني فليس صريحاً في ذلك ، إذ يحتمل أن يكون الترجيح بمخالفة العامّة عنده من باب كون الرشد في خلافهم ، فالحقُّ ما عرفتَ من اختلاف المقامات ، وأنّه لا دليل على تقديم أحدهما على الآخر كليّة ، كما أنَّ الأمر كذلك بالنسبة إلى معارضة الجهتي مع المضموني ، فلا وجه لتقديم الثاني كليّة .

كما (أنَّ الأمر)[٤] يظهر من الشيخ في الرسالة[٥] حيث إنّه قدم المضموني على

---

(١) وكأنَّ الجواب مقدر ؛ متصيد ممّا مرَّ وهو عدم تسليم ذلك فيما لو كانا ظنيين ، وفي نسخة (د) هكذا : لا في صورة فرض صدور الخبرين .

(٢) الكافي : ٣ / ٣٤٨ حديث ٣ ، الوسائل : ٦ / الباب ١٤ من أبواب الركوع حديث ١ ، ٢ ، ٣ .

(٣) في نسخة (د) : الصدوريّة .

(٤) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة (د) ، وعليه فتكون هذه العبارة هناك تابعة للفقرة

الصدوري المقدَّم عنده على الجهتي ، ولا لما ذكره[٦] بعض الأفاضل من تقديم الجهتي كليَّة لوجهين :

أحدهما: ما ذكر من عموم قوله ﷺ «**ما سمعت مني.. إلى آخره**» للقطعي المعارَض بالظني ، فيدلُّ على تقديم الظني على القطعي الموافق للعامَّة ، وإن كان معه المرجِّح المضموني ؛ ففي الظنيين بالأولى ، ولا يعارضه ما دلَّ على المرجِّح المضموني ؛ لأنَّ قوله ﷺ «**ما سمعت..**» أظهر من ذلك الدليل ، مثل ما دلَّ على الترجيح بالشهرة ، فإنَّه في الدلالة ليس مثل قوله «**ما سمعت..**» .

الثاني : أنَّ المقام من قبيل معارضة الظن الخاص للظن المطلق ، وهو مقدَّم عليه سواء كان الظن المطلق معتبراً من باب الإنسداد ، أو من دليل خاص ، أمَّا الأول : فلأنَّ آعتبار الظن المطلق حينئذٍ من باب الإضطرار ، وعدم الدليل ، فلا يشمل صورة وجود الظن الخاص ، وأمَّا على الثاني : فلأنَّ دليل الظن الخاص أخص من دليل الظن المطلق الثابت حجيَّته بدليل خاص ، وإن كانت النسبة بينهما من حيث المورد عموماً من وجه ؛ وذلك لأنَّ آعتبار مطلق الظن ، ولو بالدليل الخاص[٧] إنَّما هو مع عدم العلم ، أو الظن الخاص منزَّل منزلة العلم .

فنقول فيما نحن فيه : إنَّ دليل الحمل على التقيَّة هو قوله ﷺ «**ما سمعت.. الى آخره**»، وهو ظن خاص ، ودليل الترجيح بالشهرة ـ مثلاً ـ هو الظن المطلق الثابت اعتباره من قاعدة لزوم العمل بأقوى الدليلين ، فيقدَّم الأول ؛ لكونه أخص ، ومنزَّل منزلة العلم ، فالمقام نظير ما إذا قامت البيِّنة[٨] على دخول الوقت ، وحصل الظن الفعلي على خلافه ، فإنَّه تقدَّم البيِّنة ولو كان الظن المطلق معتبراً في الوقت والقبلة .

السابقة.

(٥) فرائد الأصول : ٤ / ١٤٩ .

(٦) أي ولا وجه صحيح أو دليل معتبر لما ذكره بعض الأفاضل.. وإن كان قد ادعى استفادته العموم من قوله «ما سمعتَ..» .

(٧) في نسخة (د) : ولو بدليل خاص .

(٨) جاء بعده في نسخة (د) : على أنَّ القبلة كذا في صورة الإشتباه وحصل الظن الفعلي على خلافه ، وكما إذا قامت البينة.. .

قال : ويحتمل عدم التقديم في صورة كون الظن المطلق معتبراً لا من باب الإنسداد ، فيحكم حينئذٍ بالتخيير إذا كان الخبران ظنيّين ، وبالتوقف إذا كانا قطعيّين، لما مرَّ سابقاً من أنَّ التخيير لا يجري في القطعيّين ، وإن جرى الترجيح فيهما، وبالتساقط في الموضوعات مثل الوقت والقبلة ؛ لعدم جريان أدلّة التخيير والترجيح فيها.

قلت :

أمَّا الوجه الأول فيرد عليه : أنَّ قوله عليه السلام **«ما سمعت..»** معارَضٌ بما دلَّ على الترجيح المضموني ، والأظهريَّة ممنوعةٌ ، مع أنَّ دليل المرجِّح المضموني أقوى من هذا الخبر الذي في سنده ودلالته ضعفٌ ، كما لا يخفى ! خصوصاً مثل موافقة الكتاب وشهرة الرواية .

وأمَّا الثاني ففيه : أنَّ المرجِّح المضموني لا ينحصر بمثل شهرة الفتوى حتى يكون آعتباره من باب الظن المطلق ، فإنَّ موافقة الكتاب وشهرة الرواية والأفقهيَّة أيضاً من باب الظن الخاص ، كسائر المرجِّحات ، ثمَّ إذا كان الظن المطلق معتبراً في خصوص مقامٍ بدليل خاص ، لا يكون من الظن المطلق ، بل ظن خاص كما هو واضحٌ .

فما ذكره إنَّما يتجه بالنسبة إلى مثل شهرة الفتوى ـ بناءً على عدم فهم التعميم من الأخبار ، والقول باعتبارها في مقام الترجيح من باب دليل الانسداد ـ بدعوى أنَّ باب العلم في الترجيح منسدٌّ ، ولابدَّ من العمل بالظن فيها لا بالنسبة إلى المضمونيَّات المنصوصة ولا بالنسبة إلى غيرها إذا قلنا بالتعميم من جهة فقرات الأخبار ، أو من جهة بناء العقلاء ، أو نحو ذلك من الأدلَّة غير دليل الإنسداد ، وقد عرفتَ سابقاً أنَّه لا وجه للتمسك بالانسداد في المقام ، فلا وجه لما ذكره .

ثمَّ قد عرفتَ سابقاً ما في دعوى عدم جريان التخيير في القطعيين فلا تغفل .

ثمَّ إنَّك قد عرفتَ سابقاً أنَّ صورة تعارض المرجِّحات خارجة عن الأخبار بخصوصها ، وإن كانت داخلةً فيها من حيث دلالتها على وجوب العمل بأقوى الدليلين ، فلابدَّ من ملاحظة أنَّ أيّاً من المرجِّحين المتعارضين أقوى حتى يكون الخبر الموافق له أقوى من الآخر ، فلا وجه لإجراء قواعد المعارضة بين دليل

المرجِّحين المتعارضين ، وما ذكرنا من أنَّ دليل المرجِّح المضموني أقوى من دليل الحمل على التقيَّة إنَّما كان مماشاةً ، وإلا فالمدار على ما ذكرنا .

هذا ؛ وأمَّا ما ذكره الشيخ من تقديم المرجِّحات المضمونيَّة على الصدوريَّة فهو أيضاً على إطلاقه ممنوعٌ ، فقد يكون المرجِّح الصدوري أقوى من المضموني إن كان المدار على الأقوائيَّة ـ كما هو التحقيق ـ حيث قد عرفتَ أنَّ الملاك أقوائيَّة أحد الخبرين في طريقيَّته لا مضمونه [1]، وإن كانت قوَّة المضمون قد تكون موجبة للتقديم من جهة إيراث قوَّة الطريقيَّة .

ودعوى أنَّ الصدوريَّة إنَّما آعتبرت من جهة كون مضمون ما هو أقرب إلى الصدور أقرب إلى الواقع ؛ فينبغي تقديم المضموني .

مدفوعة بأنَّ الحكمة في المرجح الصدوري وإن كان ما ذكر إلا أنَّ الملاك هو قوَّة الخبر في الطريقيَّة ، ألا ترى أنَّ الحكمة في حجيَّة خبر العادل هو الظن النوعي بالواقع ، وقد يكون الظن الحاصل من غيره أقوى منه ، ولا يقدم عليه ؛ بل لا يعارضه فكذا في المقام ، مع أنَّه قد يكون مضمون ما هو أرجح صدوراً أقرب إلى الواقع من مضمون ما هو أرجح مضموناً نوعاً ، فإذا كان المدار هو المضمون أيضاً لا يوجب تقديم المرجِّح المضموني ؛ بل يدور مدار كون الظن النوعي الحاصل من أحد المرجِّحين أقوى من الآخر ؛ وهذا واضح ، فمجرَّد كون أحدهما مرجِّحاً للمضمون أولاً والآخر مرجِّحاً له ثانياً بواسطة ترجيح الصدور لا يوجب شيئاً ؛ فتدبَّر !.

فلا وجه لإطلاق القول بتقديم المضموني على الصدوري ، وأمَّا ما ذكره من تقديم موافقة الكتاب من بين المرجِّحات المضمونيَّة على سائرها فالأمر كما ذكر ؛ بل لا يبعد تقديمه على جميع المرجِّحات من حيث هو ؛ لأنَّه من قبيل تعدد الدليل وهو أقوى المرجِّحات ، من حيث تقوية الطريقيَّة ، فلا وجه لعدوله عن ذلك في آخر كلامه بالنسبة إلى الشهرة والشذوذ ، ومن ذلك يظهر حال معارضة الأكثريَّة مع سائر المرجِّحات ، وكذا موافقة السُنَّة فإنَّها أيضاً من باب تعدد الدليل في الطرفين .

---

(١) في نسخة (د) : لا في مضمونه .

وممَّا ذكرنا ظهر أنَّه لا وجه لما أورده عليه بعض الأفاضل في تقديم موافقة الكتاب على سائر المرجِّحات، حيث قال[١] ـ على ما حُكِي عنه ـ:

إنَّ تقديمه على المرجِّح السندي والجهتي واضحٌ؛ لأنَّ الكتاب قطعي الصدور، ولا يجري فيه التقيَّة، وأمَّا تقديمه على سائر المضمونيَّات ففيه منعٌ؛ بل الأمر بالعكس، وذلك لأنَّ تقديمه إمَّا لأجل تعدد الدليل، وفيه: إنَّ لازمه تقديم الخبرين الظنيين على الخبر الظني الموافق للشهرة؛ وليس كذلك، وإمَّا لأجل قطعيَّة الكتاب، **وفيه**: إنَّ القطعيَّة لا تجدي بعد تحقق التعارض في القطعيين والرجوع إلى المرجِّحات فيهما، وفي المختلفين؛ غاية الأمر أنَّ التخيير لا يجري إلا في الظنيين، وإمَّا لأجل خصوصيَّة في الكتاب، وفيه: إنَّه إن كانت تلك الخصوصيَّة من جهة الأخبار الدالَّة على كون المخالِف زُخرُفاً وباطلاً، فهو خارجٌ عن باب التعارض، وإن كانت من جهة الأخبار الدالَّة على الأخذ بالموافق؛ فقد عرفتَ أنَّها ليست تعبديَّة، بل من جهة الأقربيَّة إلى الواقع، والظن الحاصل من مثل الشهرة أولى بالأخذ، لأنَّه أقوى وأقرب إلى الواقع؛ انتهى.

قلتُ: الوجه في التقديم ما عرفتَ من تعدد الدليل، وما ذكره من اللازم لا بأس به، ولو جعل الوجه قطعيَّة سند الكتاب كان صحيحاً، وما ذكره من تحقق التعارض بين القطعيين لا يضر؛ بعد فرض كون الخبر المخالف ظنيَّاً، نعم؛ هذا الوجه لا يثمر إذا كان المخالف أيضاً قطعيَّاً، وما ذكره من الرجوع إلى المرجِّحات في القطعيَّين والمختلفين لا يوجب عدم كون قطعيَّة الكتاب من مرجِّحات الخبر الموافق إذا كانا ظنيَّين.

ثمَّ ما ذكره من وضوح تقدم موافقة الكتاب على المرجِّح الجهتي لا وجه له، إذ يمكن أن يُقدَّم الخبر المخالِف لعموم الكتاب المخالِف للعامَّة بحمل الموافق لعمومه على التقيَّة إذا كان موافقاً للعامَّة، وبهذا لا يرد على الشيخ، فإنَّه وإن ذكر ذلك وقال: «لأنَّ التقيَّة غير متصوَّرة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامَّة» إلاَّ أنَّ فرض

---

(١) بدائع الأفكار: المقام الرابع ـ ترتيب المرجحات: ص ٤٥٦.

كلامه فيما إذا كان الكتاب طرف المعارضة مع الخبر الآخر إذا فُرِض عدم الخبر الموافق ؛ بأن يكون مفاد الخبر الموافق ومفاد الكتاب واحداً ، كما إذا دلَّ الكتاب والخبر الموافق على وجوب إكرام العلماء ، والخبر المخالِف على حرمة إكرام الفسَّاق ، إذ حينئذٍ لا يمكن حمل الخبر الموافق على التقيَّة ؛ لأنَّه مستلزمٌ لحمل الكتاب أيضاً على التقيَّة .

وأمَّا صورة كون الخبرين خاصَّين بالنسبة إلى الكتاب فأخرجها عن باب الترجيح بموافقة الكتاب ، فلا يرد عليه أنَّه يمكن حمل الموافِق للكتاب الموافق للعامَّة على التقيَّة ؛ فتدبَّر ![1] .

وأمَّا من جعل موافقة العموم أيضاً من المرجِّحات فليس له إطلاق القول بعدم إمكان حمل الموافِق للكتاب على التقيَّة ؛ فتدبَّر !.

(١) لم ترد كلمة «فتدبر» في نسخة (د) .

[خلاصة البحث في تعارض المرجحات]

فتحصّل ممّا ذكرنا من أول المسألة إلى هنا أنّه لا ترتيب بين أنواع المرجِّحات بأن يكون الصدوري مثلاً مقدَّماً على الجهتي كليَّة، أو المضموني على الصدوري كذلك، على ما آختاره الشيخ، أو بأن يكون الجهتي مقدَّماً عليها ـ على ما آختاره بعض الأفاضل ـ وكذا لا يقدَّم بعض أصناف نوعٍ واحدٍ كليَّة على غيره، حسبما اختاره الشيخ أيضاً بالنسبة إلى موافقة الكتاب، أو الشهرة والشذوذ، بل المدار على كون أحد المرجِّحين أقوى من حيث تقوية طريقيَّة الخبر، وهذا يختلف باختلاف المقامات بملاحظة الجهات الخارجيَّة، وباختلاف أصناف المرجِّحات وأفرادها.

نعم؛ لا نضايق من تقديم بعض الأصناف على بعض مع عدم ضمِّ الخصوصيَّات، من حيث كونه أقوى نوعاً، كما في معاضدة[1] أحد الخبرين بدليل معتبر من كتاب أو سنَّة، أو خبر آخر، ولو ظني أو غير ذلك من الأدلَّة، كما إذا كان موافقاً للشهرة الفتوائيَّة ـ إذا قلنا بحجيَّتها ـ وكما في الشهرة والشذوذ بالنسبة إلى مخالفة العامَّة، وفيها بالنسبة إلى المرجِّحات الصدوريَّة، وفي الشهرة الفتوائيَّة بالنسبة إلى سائر المضمونيَّات غير موافقة الكتاب إلى غير ذلك..، وليس المدار على الظن الفعلي من أحد المرجِّحين؛ بل يقدم الأقوى في تقوية الطريقيَّة وإن كان الظن الفعلي مع الآخر، خلافاً لبعض الأفاضل؛ حيث جعل المدار على الظن الفعلي في غير المرجِّح الجهتي.

وأمَّا فيه فقد عرفتَ أنّه قدَّمه على غيره من المضموني والصدوري مطلقاً، وحاصل ما اختاره: أنَّ المرجِّح الجهتي لمَّا كان من باب التعبد وإطلاق قوله عليه السلام **«ما سمعتَ منِّي يشبه..»** فهو مقدَّم على غيره، وأمَّا غيره من أفراد الصدوري إذا تعارض بعضها مع بعض، أو المضموني مع الصدوري، فلمَّا كان من باب القاعدة والأقوائيَّة فالمدار فيه على الظن الفعلي، فيقدم ما أفاده على غيره؛ كائناً ما كان، وما فيه لا يخفى على النبيه، ولا حاجة إلى التنبيه بعد ما مرَّ؛ فتذكر!.

---

(١) في نسخة (د): معارضة.

ومن الغريب ما ذكره من تقديم المرجِّح الجهتي على المرجِّح الدلالي أيضاً ، حيث قال ـ على ما حُكي عنه ـ : وإذا تعارض الدلالي مع الحمل على التقيَّة فمقتضى السببيَّة والمُسببيَّة ؛ وإن كان تقديم الدلالي ، حيث إنَّ الشك في التخصيص مثلاً إذا كان الخاص موافقاً للعامَّة ناشٍ عن الشك في التقيَّة ، والأصل عدمها ، فيثبت التخصيص ؛ إلا أنَّ مقتضى قوله عليه السلام **«ما سمعت منِّي.. إلى آخره»** العكس ، قال : ولذا عدلنا عمَّا ذكرنا من الطعن على الشيخ وسيِّد الرياض ، حيث قدَّما الحمل على التقيَّة على المرجِّح الدلالي .

قلت : يا ليته لم يعدل عن ذلك ؛ إذ لا وجه للأخذ بعموم قوله عليه السلام **«ما سمعت..»** في قبال المرجِّح الدلالي ؛ خصوصاً مثل التقييد والتخصيص ، ونحوهما ممَّا هو خارج عن التعارض حقيقةً ، ومن المعلوم أنَّ قوله عليه السلام **«ما سمعت..»** مختصٌّ بصورة معارضة الخبرين الغير الصادقة على المفروض ، ولقد وقع هذا العموم في نفسه ؛ أي وقع حيث قدَّمه على جميع المرجِّحات ، ولم يكتفِ بذلك حتى قدمه على مثل التخصيص والتقييد ، مع أنَّهما خارجان عن التعارض عرفاً ، ولذا لا يلاحظ معهما الرجوع إلى المرجِّحات ، ولعلَّ نظره إلى كونه مرجِّحاً تعبديّاً ، فيقدم على غيره ممَّا يكون معتبراً من باب الأقوائيَّة ، مع أنَّ هذا ممنوعٌ ؛ بل هو أيضاً من باب غلبة التقيَّة في أخبارهم حسبما عرفتَ سابقاً من أنَّ[1] الرجوع إلى الأقوى أيضاً تعبدي ، وكونه من جهة تقوية الخبر لا يخرجه عن التعبديَّة ، (كما أنَّ خبر العادل حجَّة من باب الطريقيَّة، والظن النوعي لا يخرجه عن التعبديَّة)[2] ـ حسبما عرفتَ مراراً ـ مع أنَّ مثل هذا الإطلاق موجود بالنسبة إلى المرجِّحات الدلاليَّة ؛ مثل قوله عليه السلام **«أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا..»**[3]، وقوله (عليه السلام) **«إنَّ في أخبارنا محكماً ومتشابهاً : فردُّوا متشابهها إلى محكمها»**[4] .

---

(١) في نسخة (د) : مه أنَّ الرجوع ، ويحتمل فيها : مع أنَّ الرجوع .

(٢) ما بين القوسين لم يرد في نسخة (د) .

(٣) معاني الأخبار : ١ / ١ ، عنه : وسائل الشيعة : ٢٧ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، حديث ٢٧ .

(٤) عيون أخبار الرضا : ١ / ٢٩٠ ، الوسائل : ٢٧ / باب ٩ أبواب صفات القاضي ، حديث ٢٢ .

ثمَّ ما ذكره من السببيَّة ممنوعٌ ؛ بل يمكن أن يعكس الأمر ، فإنَّ التخصيص أيضاً خلاف الأصل والشك في التقيَّة ، يمكن أن يكون من جهة الشكِّ في التخصيص .

والتحقيق أنَّ الشكَّ فيهما ناشٍ عن العلم الإجمالي بأحدهما ، إلا أن يريد أنَّ الأصل عدم وجود سبب التقيَّة ، وهذا لا يكون معارضاً مع أصالة عدم التخصيص ، وبعبارة أخرى : أصالة عدم التخصيص معارَضَةٌ بأصالة عدم التقيَّة ؛ وتبقى أصالة عدم وجود سبب التقيَّة ، وهو كماترى ! فكلٌّ من التقيَّة والتخصيص مخالف الظاهر ، والثاني أغلب [1]؛ فيقدم على الأول ، مع قطع النظر عمَّا ذكرنا من عدم كون التخصيص من باب التعارض ؛ فتدبَّر (جداً)[2] !

(تذنيبان . إلى هنا جرى قلمه الشريف)[3]. في سنة ١٣١٦ هـ [4].[5]

---

(١) لابدَّ من القول هنا بأنَّ أغلبيَّة التخصيص ليست بلحاظ الوجود الخارجي للمخصصات ؛ فإنَّه مكابرة للوجدان من كثرة التقيَّة أيضاً ، وليس المراد من أغلبيته الأغلبيَّة بلحاظ إرادة المجازات وما يعطاه من جراب النورة ؛ فإنَّه أيضاً ليس تاماً ، بل المراد من الأغلبية أغلبية شيوعه نوعاً ، ومن هنا يتوجه صحَّة دعوى ما من عام إلا وقد خص وإن كانت بنحو المبالغة ، فالمراد الغلبة النوعيَّة وفي مقابلها الغلبة الشخصيَّة في موارد التقيَّة ، ومن الواضح أنَّ الثانية لا تكون مقدَّمة على الأولى ، وهذا ما يظهر من الشيخ إرادته في الرسالة ، فالتفت .

(٢) أثبتناها من نسخة (د) .

(٣) ما بين القوسين لا يوجد في النسخة (د) .

(٤) هذا تاريخ استنساخها أو طباعتها لا تاريخ الإنتهاء من تأليفها ؛ لأنَّ في النسخة (د) قد كتب في آخرها تاريخ الإنتهاء من تأليفها سنة ١٣٠٩ هـ ، ولعلَّها قبل هذا التاريخ أيضاً فقد ورد فيها : « وقد وقع الفراغ من تسويده وتحريره في يوم الثاني والعشرين من شهر رجب المرجب من شهور السنة التاسعة من العشر الأول من المائة الرابعة من الألف الثاني .. على يد الأقل محمد حسين ابن الحاج عبدالغفور اليزدي الساكن في النجف الأشرف » .

(٥) وقد تمَّ الإنتهاء من تحقيقها ومقابلة نسخها وتخريج مصادرها على يد أقل أهل العلم المحتاج إلى رحمة ربِّه حلمي بن الحاج عبدالرؤوف بن المقدس الحاج حسين السنان من أهالي بلدة القطيف المحروسة ، وذلك في مدينة قم المقدَّسة ، وذلك في أوقات متباعدة ـ بسبب الإشتغال بالدروس ـ مجموعها سنتان وآخرها في السنة الخامسة من العقد الثالث من المائة الخامسة بعد الألف من الهجرة النبويَّة المباركة على صاحبها و آله الكرام سُرُج الظلام آلاف التحيَّة والسلام

مصادر المؤلف والمحقق

القرآن الكريم

١ ـ اجتماع الأمر والنهي ؛ للسيد المؤلف (قدس سره) .

٢ ـ أحسن الوديعة ؛ للسيد محمد باقر الروضاتي (قدس سره)

٣ ـ الإحكام في أصول الأحكام ؛ للآمدي .

٤ ـ الإستبصار فيما اختلف من الأخبار ؛ للشيخ أبي جعفر الطوسي (قدس سره).

٥ ـ استقصاء الإعتبار في شرح الإستبصار ؛ الشيخ محمد حفيد الشهيد الثاني (قدس سره) .

٦ ـ إشارات الأصول ؛ للفاضل الدربندي (قدس سره).

٧ ـ أعيان الشيعة ؛ للسيد محسن الأمين العاملي (قدس سره) .

٨ ـ أمالي المفيد ؛ للشيخ محمد بن محمد بن النعمان (رضوان اللّه عليه) .

٩ ـ بدائع الأفكار ؛ الميرزا حبيب اللّه الرشتي (قدس سره) .

١٠ ـ بحر الفوائد ؛ للميرزا محمد حسن الأشتياني (قدس سره).

١١ ـ بحار الأنوار ؛ للعلامة المجلسي (قدس سره)

١٢ ـ بصائر الدرجات ؛ لمحمد بن الحسن الصفار (رضوان اللّه عليه) .

١٣ ـ تقريرات الميرزا السيد محمد تقي الشيرازي (قدس سره) .

١٤ ـ تمهيد القواعد ؛ للشهيد الثاني .

١٥ ـ تهذيب الأحكام ؛ للشيخ أبي جعفر الطوسي .

١٦ ـ تهذيب الأصول ؛ للعلامة الحلي .

١٧ ـ التوحيد ؛ للشيخ الصدوق .

١٨ ـ جواهر الكلام ؛ للشيخ محمد حسن النجفي (قدس سره).

١٩ ـ حاشية المكاسب ؛ للمؤلف السيد محمد كاظم اليزدي (قدس سره).

٢٠ ـ حجر وطين ؛ للشيخ محمد تقي الفقيه .

٢١ ـ الحدائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة ؛ للشيخ يوسف البحراني (قدس سره).

٢٢ ـ الدرر النجفيّة ؛ للشيخ يوسف البحراني (قدس سره).

٢٣ ـ الذريعة إلى تصانيف علماء الشيعة ؛ للشيخ آغا بزرك الطهراني ﴿﴾.
٢٤ ـ رجال الشيخ ؛ للشيخ الطوسي (رضوان اللّه عليه).
٢٥ ـ ريحانة الأدب ؛ ميرزا عباس قُلي تبريزي .
٢٦ ـ زبدة الأصول ؛ للشيخ البهائي .
٢٧ ـ شرح مختصر الأصول ؛ للقاضي عضد الدين الأيجي .
٢٨ ـ عدَّة الأصول ؛ للشيخ الطوسي (رضوان اللّه عليه).
٢٩ ـ عيون أخبار الرضا ؛ للشيخ الصدوق القمي (رضوان اللّه عليه) .
٣٠ ـ غاية البادىء في شرح المبادىء ؛ للشيخ محمد علي الجرجاني .
٣١ ـ غاية المأمول ؛ للفاضل الجواد .
٣٢ ـ فرائد الأصول ؛ للشيخ مرتضى الأنصاري ﴿﴾.
٣٣ ـ الفصول الغرويَّة ؛ محمد حسين بن محمد رحيم الأصفهاني ﴿﴾.
٣٤ ـ الفوائد البهبهانيَّة ؛ للمولى الوحيد البهبهاني ﴿﴾.
٣٥ ـ قوانين الأصول ؛ للمحقق الميرزا أبو القاسم القمي ﴿﴾، رجعت لطبعتيه
٣٦ - كتاب المكاسب ؛ للشيخ مرتضى الأنصاري ﴿﴾.
٣٧ ـ كمال الدين وتمام النعمة ؛ للشيخ الصدوق بن بابويه القمي (رضي اللّه عنه)
٣٨ ـ معارج الأصول ؛ للمحقق الحلي ﴿﴾.
٣٩ ـ مبادىء الوصول ؛ للعلامة الحلي ﴿﴾.
٤٠ ـ معجم رجال الحديث ؛ للسيد الخوئي ﴿﴾.
٤١ ـ معالم أصول الدين ؛ للشيخ حسن ابن الشهيد الثاني ﴿﴾.
٤٢ ـ النجف الأشرف وحركة الجهاد ؛ كامل سلمان الجبوري .
٤٣ ـ مفاتيح الأصول ؛ للسيد محمد المجاهد ﴿﴾ .
٤٤ ـ مناهج الأصول ؛ للفاضل النراقي ﴿﴾.
٤٥ ـ من لا يحضره الفقيه ؛ للشيخ الصدوق ابن بابويه القمي (رضوان اللّه عليه).
٤٦ ـ الوافية ؛ للفاضل المولى أحمد التوني ﴿﴾.
٤٧ ـ وسائل الشيعة : للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي ﴿﴾.

المحتويات

الفهرست الإجمالي